EYROLLES PRATIQUE
Religion

Éric Geoffroy

LE SOUFISME

Histoire, fondements, pratique



EYROLLES

LE SOUFISME

Apparu dès l'aube de l'islam, le soufisme est la dimension spirituelle et ésotérique de la révélation coranique. Il se fonde sur la contemplation des réalités invisibles du monde et sur la recherche de la sagesse. Conçu par un spécialiste reconnu du sujet, ce guide propose une introduction à l'histoire, aux fondements et aux pratiques du soufisme. Vivant et pédagogique, il commence par faire la chasse aux idées reçues, pour présenter ensuite la démarche soufie dans ses divers aspects.

■ L'histoire ■ L'expérience ■ Les pratiques



© Abdou Diouri

Éric Geoffroy est un islamologue arabisant et un écrivain français. Enseignant à l'Université de Strasbourg et dans d'autres institutions, il est un spécialiste académique du soufisme, et également un de ses représentants majeurs en France. Il travaille aussi sur les enjeux de la spiritualité dans le monde contemporain (la mondialisation, la postmodernité, l'écologie…). Plusieurs de ses ouvrages sont traduits en différentes langues.

www.editions-eyrolles.com
Groupe Eyrolles | Diffusion Geodif

Code éditeur : G56126
ISBN : 978-2-212-56126-5

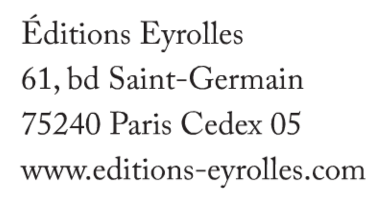
LE SOUFISME

Éric Geoffroy

LE SOUFISME

Deuxième tirage 2015

EYROLLES


Éditions Eyrolles
61, bd Saint-Germain
75240 Paris Cedex 05
www.editions-eyrolles.com

Cet ouvrage a fait l'objet d'un reconditionnement à l'occasion de son deuxième tirage (nouvelle couverture et nouvelle maquette intérieure).
Le texte reste inchangé par rapport au tirage précédent.

Mise en pages : Istria

ISBN : 978-2-212-56126-5

SOMMAIRE

Introduction **9**

Partie 1 Le soufisme d'hier à aujourd'hui **11**

Chapitre 1 Ce que le soufisme n'est pas **13**

Le soufisme n'est pas une secte hors de l'islam 14

Le soufisme n'est pas une secte islamique hétérodoxe 15

Le célèbre « hadîth de Gabriel » *15*

Islâm, îmân et ihsân *16*

Le soufisme n'est pas une « innovation blâmable » (*bid'a*) 17

Le soufisme n'est pas une secte qui adore un maître 18

Le cheikh, un serviteur *20*

Le soufisme n'est pas une recherche égoïste du salut individuel 20

Le soufisme n'est pas du maraboutisme 22

Le soufisme n'est pas un milieu de « collabos » 23

Quelques études de cas *23*

Le soufisme n'est pas un ésotérisme chiite 24

Le soufisme n'est pas une philosophie 26

Le soufisme n'est pas un islam « *light* » 27

Chapitre 2 Expériences pionnières (VIIIe-Xe s.) et intégration dans l'espace sunnite (Xe-XIIe s.) **29**

Histoire d'un nom 29

Trois tendances spirituelles 31

Le renoncement au monde *32*

La « voie du blâme » (malâma) : de l'occultation à la provocation . *33*

De l'ascèse à la mystique *35*

L'école de soufisme de Bagdad (IXe - Xe siècles) 37

Le clivage entre exotéristes et ésotéristes 41

Le processus de normalisation avec l'« orthodoxie » sunnite .. 43

Les manuels *43*

Les madrasa *45*
Ghazâlî : l'osmose entre sunnisme et soufisme 45
En résumé 48

Chapitre 3 Épanouissement doctrinal et structuration sociale (XIIIe siècle) 49
La formulation de la doctrine soufie : prose et poésie 50
Ibn 'Arabî, le « Grand Maître » *51*
Ibn al-Fârid, « le prince des amoureux ». *54*
'Attâr, le conteur. *55*
Rûmî, la musique et la danse *56*
La formation des « voies initiatiques » (*tarîqa*), ou confréries. . .58
Quelles sont les raisons de l'émergence des confréries ? *59*
Quelques « voies initiatiques » majeures, apparues à l'époque médiévale *61*
Comment fonctionne la transmission initiatique au sein d'une confrérie ? *70*
« Le soufisme, cœur de l'islam ». 71
Jalâl al-Dîn Suyûtî *72*
Ibn Taymiyya *73*
En résumé 73

Chapitre 4 Le soufisme dans la modernité : la critique 75
Le wahhabisme 76
Les fondements soufis du réformisme musulman 76
Ne pas confondre salafî et salafiste 78
Quelques perspectives sur le soufisme contemporain 79
En résumé 81

Partie 2 L'expérience 83

Chapitre 5 Les fondements de l'expérience : le Coran et le Prophète 85
Le « secret » coranique. 85
Le soufi chemine dans le Livre 87
Une profusion de sens *88*
Le modèle muhammadien 90

La Réalité métaphysique du Prophète 91
Le Maître des maîtres 93
En résumé 95

Chapitre 6 « Se connaître soi-même, c'est connaître son Seigneur » 97

Intériorité et extériorité 98
Un processus d'introspection graduelle.......................99
Les méthodes cognitives 100
La psychologie soufie....................................... 104
Polir le cœur 108
En résumé 110

Chapitre 7 Cheminer sur la voie de l'Unicité 111

Sharî'a et *Haqîqa* *111*
« Stations initiatiques » et « états spirituels » 113
Connaissance et amour....................................... 114
L'expérience intérieure de l'Unicité........................ 116
L'immersion en Dieu (*fanâ'*) et le retour dans le monde (*baqâ'*) 117
Les « propos extatiques » (*shatahât*)...................... 119
Vaincre l'illusion – Réaliser le Réel 121
Le fils de l'Instant... 123
En résumé 124

Partie 3 Le soufisme au quotidien 125

Chapitre 8 Maître et disciple : l'affiliation à une confrérie 127

La relation initiatique..................................... 127
Quelques aspects de l'éducation spirituelle................. 130
Modalités et rites du rattachement initiatique.............. 131
« L'investiture du manteau » (khirqa) 132
« L'enseignement secret de formules d'invocation » (talqîn)...... 133
La « prise du pacte » ('ahd, bay'a) 133
L'initiation uwaysî 135
En résumé 135

Chapitre 9 Les méthodes initiatiques..................... 137

L'invocation (*dhikr*)...................................... 137

Les modalités de l'invocation 140
Lâ ilaha illa Llâh 140
Les Noms divins 141
Allâh 141
L'oraison quotidienne (*wird*) 145
La demande de pardon (al-istighfâr) 146
La prière sur le Prophète (al-salât 'alâ al-nabî) 147
L'affirmation de l'Unicité divine (tahlîl) 147
Poésie et musique spirituelles (*samâ'*) 148
La retraite (*khalwa*) 152
Une mort initiatique 153
Règles de la retraite 154
Le piège des phénomènes surnaturels 156
La « retraite au milieu de la foule » 156
En résumé 157

Chapitre 10 La vie d'une confrérie 159
La pratique collective du *dhikr* *159*
La pérégrination 162
La juste attitude (adab) 163
L'alimentation 165
Le sommeil 165
Le voyage 165
Entre frères 167
La place de la femme 168
L'avenir du soufisme confrérique 170
Les signes de sclérose 171
Vers une époque « post-confrérique » ? 172
En résumé 173

Bibliographie essentielle 175

Index 177

INTRODUCTION

À l'heure où l'extrémisme religieux, musulman notamment, résonne dans tous nos médias, où une lecture sclérosée, littéraliste, des Textes fondateurs sévit le plus souvent ; à l'heure où, parallèlement, l'humanité est de plus en plus en quête de *sens* face aux défis globaux qu'elle rencontre, où le techno-scientisme et le matérialisme consumériste dévoilent leur impasse, le soufisme apparaît comme une sagesse universelle, une voie spirituelle vivante, en pays musulman comme en Occident.

Le soufisme est la dimension spirituelle, ou encore intérieure de l'islam sunnite[1] (l'islam chiite possède d'autres caractéristiques dans ce domaine) :

- La dimension spirituelle : la spiritualité concerne les choses de l'Esprit ; elle envisage que le monde matériel, sensible, doit être compris et régi à partir du monde spirituel ou métaphysique. Toute religion véritable instaure donc la précellence de l'esprit sur la matière.
- La dimension intérieure ou ésotérique (ce dernier terme signifiant, en grec ancien, « de l'intérieur ») : pour les soufis, la Réalité ne saurait se réduire à ses apparences. Dans le Coran (57 : 3), Dieu se présente à la fois comme l'Extérieur, l'Apparent (*al-zâhir*) et l'Intérieur, le Caché (*al-bâtin*). Or, selon l'enseignement biblique comme islamique, l'homme et le monde sont créés à l'image de Dieu. Nous ne sommes donc pas faits que d'extériorité, et il nous faut si l'on veut acquérir un peu de sagesse, nous mettre en quête de notre intériorité.

1. L'islam contemporain est partagé schématiquement entre deux grandes tendances : le sunnisme (environ 90 % des musulmans), qui se réunit autour de l'exemple du prophète Muhammad (*Sunna*), et le chiisme, qui privilégie la lignée de ses descendants charnels, les « Imams ».

L'extérieur procède donc de l'intérieur, comme l'écorce d'un fruit enveloppe le noyau.

Le soufisme, à l'image de l'islam, est un monde complexe et diversifié. « Il y a autant de voies menant à Dieu que de souffles des fils d'Adam », dit un adage soufi. De même que le disciple soufi a besoin d'un maître spirituel pour cheminer sans se fourvoyer sur la Voie, la personne qui désire comprendre le soufisme, lequel repose sur une expérience subtile et souvent paradoxale, a besoin d'un guide pratique.

Une *première partie* inscrit le soufisme dans l'histoire : une discipline aussi volatile a en effet besoin de repères qui insèrent l'expérience spirituelle dans ses différents contextes. Elle s'ouvre sur un *chapitre préliminaire*, visant à dégager les principaux préjugés concernant le soufisme, qu'ils émanent du public musulman ou non musulman.

Une *deuxième partie* examine les différentes modalités de cette expérience.

Enfin, une *troisième partie* rend compte de la pratique du soufisme au quotidien, notamment dans ses aspects collectifs et confrériques.

Le lecteur peut ainsi procéder à des lectures ciblées ou partielles ; il sera aidé d'un index à la fin du livre. Toutefois, ce guide a été conçu selon un plan graduel et logique.

Des résumés ponctuent la fin de chaque chapitre, sauf dans le chapitre préliminaire.

PARTIE 1

LE SOUFISME D'HIER À AUJOURD'HUI

CHAPITRE 1

CE QUE LE SOUFISME N'EST PAS

Au programme

- **Le soufisme n'est pas une secte hors de l'islam**
- **Le soufisme n'est pas une secte islamique hétérodoxe**
- **Le soufisme n'est pas une « innovation blâmable » (*bid'a*)**
- **Le soufisme n'est pas une secte qui adore un maître**
- **Le soufisme n'est pas une recherche égoïste du salut individuel**
- **Le soufisme n'est pas du maraboutisme**
- **Le soufisme n'est pas un milieu de « collabos »**
- **Le soufisme n'est pas un ésotérisme chiite**
- **Le soufisme n'est pas une philosophie**
- **Le soufisme n'est pas un islam « *light* »**

Nombre de préjugés ou poncifs concernant le soufisme proviennent tantôt des musulmans, tantôt des non musulmans. Ils se renforcent parfois les uns les autres… Ils se nourrissent de la propagande tantôt wahhabite/salafiste tantôt réformiste/moderniste, qui a provoqué à l'époque moderne une véritable amnésie dans la conscience historique des musulmans.

Le soufisme n'est pas une secte hors de l'islam

Certaines personnes croient que le soufisme est totalement étranger à l'islam. Il est vrai que, par le passé, des orientalistes assignaient au soufisme une origine exogène : comment une spiritualité aussi riche pouvait-elle émaner de la « religion de Mahomet » ? Ils rivalisaient pour trouver au soufisme tantôt une source chrétienne, tantôt une source hindoue, tantôt une source hellénistique, etc. Il ne faut pas oublier qu'on se trouvait alors en pleine période coloniale. Cependant, les travaux de l'islamologue Louis Massignon (1883-1962) dans la première moitié du XXe siècle, ont solidement prouvé l' « islamité » du soufisme, et aucun spécialiste sérieux ne saurait désormais remettre en cause ce fait.

« C'est du Coran, constamment récité, médité, pratiqué, que procède le mysticisme islamique, dans son origine et son développement. »

Louis Massignon[2]

Sans nul doute, le néo-platonisme de Plotin (IIIe siècle après J.-C.) a nourri la métaphysique soufie, l'exemple des ermites chrétiens du Proche-Orient a stimulé les premiers ascètes musulmans, et certaines méthodes initiatiques des yogis indiens ou des moines bouddhistes ont influencé les pratiques du soufisme oriental.

En retour, le soufisme a lui aussi fécondé d'autres mystiques. La doctrine du « pur amour de Dieu » de Râbi'a 'Adawiyya (717-801) a touché jusqu'aux jansénistes du XVIIe siècle français. Lors des croisades, les Templiers auraient reçu une forme d'initiation de la part des soufis ; ou encore l'œuvre des deux grands saints

2. Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Éditions Cerf, 3e éd., 1999, p. 104.

catholiques du XVIe siècle espagnol, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, témoigne d'un apport doctrinal soufi, sans doute par le biais des mystiques juifs espagnols, largement imprégnés par la mystique musulmane.

En réalité, au-delà d'emprunts historiques indéniables, les analogies entre les doctrines et les pratiques de spiritualités différentes sont dues aux *invariants* de l'expérience psychologique et spirituelle de l'être humain.

L'expérience de l'extinction du « moi » individuel dans le « Soi » divin, par exemple, représente un passage obligé dans le processus initiatique menant l'adepte à la délivrance. Les soufis l'ont exprimée en termes de *fanâ'*, les hindous de *nirvâna*, et les mystiques chrétiens parlent d' « anéantissement de l'âme en Dieu ».

Pour autant, chaque spirituel vit son expérience dans le moule de sa propre tradition religieuse, qui lui donne une orientation et un goût particuliers.

Le soufisme n'est pas une secte islamique hétérodoxe

Le célèbre « *hadîth* de Gabriel »

Un homme tout de blanc vêtu apparut un jour au Prophète entouré de ses Compagnons.

Il lui demanda en premier lieu ce qu'était l'*islâm* (« soumission »), ce que le Prophète définit par les cinq Piliers : profession de foi, prière, aumône purificatrice, jeûne du mois de Ramadân et pèlerinage à la Mecque.

Puis l'homme interrogea le Prophète sur l'*îmân* (la foi). Elle consiste, répondit le Prophète, à croire en Dieu, en Ses anges,

Ses livres révélés, Ses envoyés, au Jour dernier ainsi qu'à la prédestination.

L'homme s'enquit enfin de l'*ihsân* (l'excellence, la recherche de la perfection). « C'est que tu adores Dieu comme si tu Le voyais, car si tu ne Le vois pas certes Lui te voit », lui fut-il répondu.

Après avoir posé d'autres questions sur la fin des temps, l'homme s'en alla, et le Prophète informa ses Compagnons étonnés : « C'était l'ange Gabriel, venu vous enseigner votre religion ».

Ce hadîth est l'une des sources scripturaires les plus autorisées du soufisme, car il donne d'emblée plusieurs dimensions à ce que recouvre communément le mot « islam ». Ce terme doit ainsi être entendu selon une multiplicité de sens superposés, qui se déploie en procédant du plus formel au plus intérieur : *islâm, îmân, ihsân*.

Islâm, îmân et *ihsân*

Le premier degré, l'*islâm,* correspond à la pratique extérieure, physique de la religion. Il demande avant tout une « soumission » aux prescriptions coraniques et prophétiques, une obéissance au Législateur. Il ne s'accompagne pas obligatoirement de la foi : « Les bédouins disent " Nous croyons ! " Dis : " Vous ne croyez pas, mais dites plutôt : nous nous soumettons. La foi n'est pas entrée dans votre cœur ! " » (Coran 49 : 14). L'*islâm* est régulé par la législation musulmane (*fiqh*).

L'*îmân*, la foi, a son siège dans le cœur. Elle est d'ordre subtil, mais le fidèle se réfère encore à des convictions puisées dans le dogme. La foi est donc orientée et structurée par la théologie dogmatique.

C'est à l'*ihsân* que les spirituels musulmans ont explicitement identifié le soufisme. En effet, l'exigence « d'adorer Dieu comme si tu Le voyais » incite l'homme à percevoir directement les réalités divines par le dévoilement et la contemplation.

L'initié est alors doté de la « vision certaine » (*yaqîn*) qui, il faut le souligner, est un terme et un thème coraniques. Le *yaqîn* se veut dépassement, ou plutôt accomplissement de la foi.

À noter

> **Le soufisme bien compris n'est donc que l'*islam plénier, intégral*. Il donne du relief à toute matière islamique et au vécu des fidèles.**
>
> **Il ne s'agit donc pas de négliger les pratiques culturelles et rituelles, mais au contraire de percevoir *leur sens intérieur* pour mieux les vivre !**

Enfin, on peut logiquement se demander comment le soufisme pourrait être hétérodoxe, voire hérétique, alors que le « cheikh al-Azhar » lui-même, c'est-à-dire la plus haute autorité du monde sunnite, est un soufi, et que la plupart des grands muftis ainsi que les ministres des affaires religieuses, en pays musulman, le sont également ?

Le soufisme n'est pas une « innovation blâmable » (*bid'a*)

Beaucoup de musulmans condamnent le soufisme pour la seule raison que le terme *sûfî* n'apparaît ni dans le Coran ni dans les paroles du Prophète.

Ibn Khaldûn (1332-1406), grand observateur de la civilisation islamique et qui n'était pas soufi lui-même, répond qu'à l'époque du Prophète il n'était pas nécessaire de donner un nom particulier à la voie intérieure de l'islam. La nouvelle religion était alors vécue dans sa plénitude, exotérique comme ésotérique, autour du Prophète.

« Le soufisme était auparavant [à l'époque du Prophète] une réalité sans nom ; il est maintenant un nom sans réalité », affirmait déjà un cheikh du xe siècle.

La terminologie du soufisme prend forme pour l'essentiel au IXe siècle, époque de la « collecte » de la doctrine islamique, qui dès lors se constitue en différentes sciences. Ces sciences (les « fondements du droit », les « fondements de la religion », la « terminologie du hadîth »…) n'existaient pas plus du temps du Prophète que le « soufisme » : comme le font remarquer maints oulémas, si l'on s'en tient à l'étymologie du mot *bid'a*, ces sciences seraient dès lors toutes des « innovations » menant en enfer…

Le soufisme n'est pas une secte qui adore un maître

C'est une attaque qui revient souvent chez les musulmans, et beaucoup d'entre eux, intéressés par la spiritualité, sont freinés par la relation de maître à disciple, majeure dans le soufisme.

« *Qui n'a pas de guide a Satan pour guide.* »

Adage soufi bien connu

Très tôt, les cheikhs et maints savants musulmans (oulémas) ont recommandé aux aspirants de se placer sous l'obédience d'un guide spirituel, appelé en soufisme le « médecin des âmes » :

« *Le novice qui prétend suivre la Voie sans maître est comme le malade qui veut se soigner sans médecin.* »

Ghazâlî

Le rôle du cheikh s'impose par la situation d'exil dans laquelle se trouve l'homme ici-bas. Dans l'histoire du soufisme, même les saints reliés au Prophète ou à des maîtres défunts ont eu un guide terrestre.

Les cheikhs

Le Coran lui-même invite le fidèle à interroger ceux qui sont « experts » en Dieu (25 : 59), et plus précisément les « gens du *dhikr*. » (16 : 43).

Les soufis invoquent souvent ce verset : « Voilà ceux que Dieu a dirigés. Conforme-toi donc à leur guidance » (6 : 90), et cette parole du Prophète : « Le cheikh a le même rang parmi les siens que le prophète dans sa communauté. »

Les cheikhs assument donc la direction spirituelle qu'exerçaient les prophètes dans leur communauté, mais ils ne sont que les substituts du Prophète, qui est lui-même le Maître des maîtres.

Pour les soufis, la relation qui unit le cheikh et son disciple est à l'image de celle qu'entretenait le Prophète avec ses Compagnons. Le spirituel musulman ne peut espérer médiateur plus accompli que le Prophète, qui affirmait : « C'est mon Seigneur qui m'a éduqué, et Il a parfait mon éducation. »

Certaines confréries ont mis au point des techniques d'« orientation » du disciple vers son cheikh, notamment par le procédé de la visualisation intérieure de l'image de ce dernier. Chez les soufis Naqshbandis, la *râbita* établit un « lien » d'amour, qui crée une sorte de communication « télépathique » entre l'un et l'autre. Beaucoup de musulmans, et même certains soufis, reprochent à cette méthode de confiner à l'idolâtrie, car lorsque le disciple se figure intérieurement son cheikh tout en invoquant Dieu, est-ce qu'il n'« associe » pas (*shirk*) un être humain à la divinité ?

Les Naqshbandis justifient leurs méthodes en invoquant des versets coraniques tels que : « Ô vous qui croyez ! Craignez Dieu et recherchez les moyens d'aller vers Lui ! » (5 : 35), ou encore des paroles du Prophète : « Les meilleurs d'entre vous

sont ceux qu'on ne peut voir sans se souvenir immédiatement de Dieu. »

Le cheikh, un serviteur

Il est arrivé et il arrive encore que certains groupes soufis montrent une vénération excessive envers le maître, mais c'est là une exception qui confirme la règle : les cheikhs authentiques condamnent ces comportements.

Selon l'enseignement islamique ainsi que soufi, le guide spirituel n'est que « prémuni » (*mahfûz*) contre les péchés, tandis que les prophètes en général jouissent de l'impeccabilité (*'isma*).

En réalité, le cheikh n'est pas un médiateur entre Dieu et l'homme, et encore moins une « idole », mais un « compagnon sur la route », un miroir du maître intérieur qui dort en nous, ou encore un « accoucheur » – au sens socratique – de l'âme humaine, un « éveilleur » à la vraie Réalité...

Il est d'ailleurs appelé le « serviteur » (*khâdim*), car il est au service de ses disciples, de l'humanité et de toute la création. Sa fonction spirituelle est lourde et réclame qu'il soit toujours disponible.

Le soufisme n'est pas une recherche égoïste du salut individuel

Face à la réalité historique, cette accusation ne tient pas. Si les spirituels, toutes religions confondues, se retirent du monde par moments, le soufi a vocation à revenir parmi les hommes pour se mettre au service de l'humanité. Il suit ici, comme dans les autres aspects de sa vie, le modèle muhammadien du *contemplatif engagé dans le monde*. Les soufis se sont précisément démarqués des premiers ascètes musulmans, qui refusaient le monde.

Le soufisme a été et reste une réalité centrale de la culture islamique, qui transcende les différentes classes sociales. L'influence des soufis s'y exerçait à plusieurs niveaux :

- Les *miracles* qu'on attribue aux soufis médiévaux étaient presque toujours tournés vers la communauté (guérison, multiplication de la nourriture, faire apparaître de l'argent pour le donner...).
- Ils étaient les *intercesseurs* privilégiés du peuple auprès des dirigeants.
- Ils *arbitraient* les conflits (entre musulmans et chrétiens, par exemple) : « Les chrétiens [égyptiens], qui possèdent leurs propres autorités religieuses, font aussi appel à l'arbitrage du cheikh Tayyib […] Le cheikh a même réglé une affaire qui opposait un chrétien, avocat à Louxor, à des musulmans, à l'avantage de chrétiens[3]. »
- Ils avaient vocation à *accueillir* et héberger tous les passants dans leur *zâwiya* (établissement pour soufis), à intégrer les marginaux et les exclus.
- Ils avaient une fonction de *thérapeute* (prendre les maladies d'autrui sur soi, guérir de la folie, de la possession...), etc.

Certains groupes ont sans doute pratiqué ces formes de charité communautaire à des fins de propagande, ou pour s'assurer une forme de clientélisme. Si la mendicité était jadis un exercice spirituel visant au dépouillement, les grandes confréries ont toujours mis l'accent sur les vertus du travail : l'aspirant doit gagner sa vie par des moyens ordinaires.

3. Rachida Chih, *Le Soufisme au quotidien*, Paris, Actes Sud, 2000, p. 303.

La confrérie des Mourides

Ahmadou Bamba (1853-1927), le fondateur de la confrérie sénégalaise des Mourides, avait pour devise « travailler c'est prier ». Forte de ses nombreux adhérents, la confrérie a mis en valeur des milliers d'hectares de plantations, et organisé la culture de l'arachide au Sénégal : d'où l'expression de « Jihâd Vert » qu'on lui a attribuée ; elle contrôle aussi diverses industries.

- Les soufis ont bâti et bâtissent encore nombre de mosquées, d'hôpitaux et hospices, des centres de formation professionnelle, etc., mais les médias occidentaux n'en parlent pas.
- Ils concourent à créer une cohésion sociale en vivifiant certaines célébrations religieuses, tels que la fête anniversaire de la naissance du Prophète (*Mawlid*).
- Ils prennent souvent aujourd'hui l'initiative de projets culturels, artistiques, éditoriaux. C'est par exemple le cas d'un soufi marocain, Faouzi Skali, qui dirige le « festival des musiques sacrées » de Fès.

Le soufisme n'est pas du maraboutisme

Les soufis se sont perçus dès le début comme l'élite spirituelle (*al-khâssa*) de la communauté musulmane. Mais le succès du soufisme dans les sociétés musulmanes, à partir du XIIe siècle, a abouti à ce paradoxe : cette « voie étroite », réservée aux héros de l'aventure spirituelle, se vulgarisait… Certaines formes de soufisme ont ainsi évolué vers des manifestations piétistes ; elles encadraient désormais une religiosité de plus en plus populaire.

À l'époque dite de « décadence » (à partir du XVe siècle environ), l'expression soufie a donc perdu de sa valeur, comme c'était le cas dans d'autres secteurs de la vie islamique. Les Occidentaux ont ainsi désigné sous le terme de « maraboutisme » des pratiques plus magiques que spirituelles (divination, protection par les talismans, recettes diverses…). Celles-ci avaient et ont cours

surtout dans les zones rurales, et dans les régions qui gardent une forte empreinte chamanique (Asie centrale, Afrique...).

Cependant, certains milieux soufis ont toujours préservé une exigence initiatique, et la plus haute métaphysique, celle d'Ibn 'Arabî notamment, a continué d'y être distillée. Mais ce soufisme est plus discret, et les observateurs se sont donc davantage arrêtés aux démonstrations spectaculaires des uns qu'aux expériences intérieures des autres.

Le soufisme n'est pas un milieu de « collabos »

Un autre poncif largement répandu assure que les confréries ont « collaboré » avec les puissances coloniales. Il faut d'abord souligner que, par sa souplesse, le soufisme a largement contribué à répandre l'islam, notamment dans les zones périphériques comme les Balkans, les steppes d'Asie centrale, l'Afrique noire ou l'Asie du Sud-Est.

Quelques études de cas

Au XIIe siècle, cheikh Arslân, le saint patron de Damas, a participé activement à la défense de la ville contre les croisés (2e croisade). Mais il a surtout livré combat à son âme charnelle pour l'amener à s'éteindre en Dieu.

Dans le Maroc du XVe siècle, alors que le pouvoir mérinide était défaillant, ce sont les grandes *zâwiya* qui ont mené et canalisé la lutte contre les envahisseurs espagnols et portugais.

Dans les républiques de l'ex-Union soviétique, il est historiquement avéré que les confréries Naqshsbandiyya et Qâdiriyya ont été le fer de lance de la résistance contre l'occupation russe ou soviétique, et que l'islam a pu s'y maintenir grâce à elles.

Au XIXe siècle, le soufi « imam Shâmil » avait déjà été l'un des principaux opposants à cette pénétration dans le Caucase-Nord (Daghestan, Tchétchénie).

En ce qui concerne l'Algérie française (à partir de 1830), il est indéniable que les toutes premières formes de résistance sont nées dans le giron des confréries, comme en témoigne la figure de l'émir Abd El-Kader, soufi par héritage familial et par vocation. D'autres grandes figures confrériques se sont également insurgées contre l'armée française, tel le cheikh El Mokrani et le cheikh El Haddad, lors de la révolte de 1871 en Kabylie.

Face à l'administration française

Les dirigeants des confréries en général jouissaient d'une grande aura sociale, qui leur permettait de mobiliser rapidement des troupes, et l'administration française a donc tenté d'en gagner quelques-uns à sa cause. Elle a même créé des tombeaux vides de pseudo-saints, afin d'instaurer l'autorité de nouveaux dignitaires « soufis » totalement à sa solde.

Même si certaines confréries algériennes ne sont pas entrées en opposition frontale avec l'armée française, elles ont toujours été opposées à cette présence coloniale. Elles ont contribué à une sorte de lutte culturelle en continuant à inculquer les valeurs traditionnelles liées à l'identité arabo-musulmane de leur peuple. Elles ont par exemple toujours dénoncé la présence des missionnaires chrétiens très prosélytes.

Le soufisme n'est pas un ésotérisme chiite

Sur le fond, soufis et spirituels chiites partagent un même héritage, qui se transmet par un enseignement ésotérique. Les uns

et les autres considèrent par exemple que le cycle de la sainteté (*walâya*) succède à celui de la prophétie (*nubuwwa*).

La plupart des chaînes initiatiques (*silsila*) des voies soufies « sunnites » passent par ʻAlî, premier Imam des chiites, et certains Imams chiites, donc descendants de ʻAlî, ont joué un rôle de guides spirituels à l'égard de soufis sunnites. Toutefois, la référence ultime des soufis est, sans équivoque aucune, Muhammad.

C'est l'orientaliste Henry Corbin (1903-1978) qui a fait accroire au public français qu'il n'y avait de gnose authentique en islam que dans le chiisme. Contre toute vraisemblance, il voyait en Ibn ʻArabî un crypto-chiite, alors que celui-ci tient des propos assez durs sur les chiites, et montre à plusieurs reprises son attachement au sunnisme.

Pour les chiites en revanche, la seule source d'autorité est l'Imam, qui seul détient le pouvoir d'interpréter les textes. Toute autre source d'autorité, telle que celle du maître soufi, est donc perçue comme une usurpation. C'est pour cette raison que le clergé chiite (les « mollahs »), contrairement à une idée reçue, a le plus souvent condamné le soufisme : partout où le chiisme a pris le pouvoir, le soufisme a fini par être étouffé ou pourchassé. Ce fut le cas dans l'Égypte fatimide (XIe-XIIe siècles), et plus encore dans l'Iran des Safavides (XVIe siècle). Le fondateur de cette dynastie, Shâh Ismâʻîl, a traqué les soufis et détruit leurs mausolées.

À noter

Aujourd'hui encore, certains mollahs iraniens récusent le terme même de *tasawwuf* (« soufisme »), et la République islamique persécute régulièrement les soufis iraniens, pourtant estimés à plusieurs millions.

Le soufisme n'est pas une philosophie

Même dans sa dimension la plus spéculative, le soufisme n'est pas une philosophie théorique. Les écrits métaphysiques d'Ibn 'Arabî, par exemple, ont toujours une portée initiatique, opérative ; c'était d'ailleurs le cas de la philosophie grecque, bien que cet aspect soit largement méconnu en Occident.

Pour les soufis, l'argumentation rationnelle maniée par les théologiens et les philosophes est très limitée d'un point de vue cognitif : elle ne permet pas d'atteindre la certitude issue de la contemplation (*yaqîn*). C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'adage soufi : « Seul celui qui goûte connaît. » C'est une voie d'éveil, destinée à développer les états de conscience supérieurs de l'être, à partir de la vie quotidienne, du monde des formes et des rites.

Les histoires de Molla Nasreddin

Les histoires de Molla Nasreddin ont traversé tout l'Orient musulman (il est aussi connu sous le nom de Joha) ; elles ont souvent un fond soufi, et ont valeur d'enseignement initiatique :

« Molla Nasreddin était un modeste batelier qui transportait les gens d'une rive à l'autre. Un jour, un érudit pédant lui demanda de le faire passer sur l'autre rive :

- As-tu étudié les mathématiques ou la philosophie ? demanda le savant.
- Ni l'une ni l'autre, répondit Nasreddin.
- Désolé ! Tu as perdu la moitié de ta vie !

Un peu plus tard, le bateau se fracassa contre un rocher et se mit à couler. Nasreddin s'adressa au savant, qui tremblait de peur :

- Avez-vous appris à nager ?
- Non, lui répondit l'érudit, désespéré.
- Désolé ! Vous êtes en train de perdre toute votre vie ! Nous coulons ! répondit Nasreddin. »

Les maîtres soufis n'ont pas écrit des textes pour qu'ils soient lus d'une manière discursive ou analytique, mais pour que leur

énergie spirituelle transparaisse à travers les lignes et atteigne directement la conscience intérieure du lecteur.

« Je n'ai pas chanté le Mathnawî *[le recueil poétique majeur de Rûmî] pour qu'on le porte sur soi, qu'on le répète, mais pour qu'on mette ce livre sous ses pieds et qu'on vole avec lui… »*

Rûmî

Le soufisme n'est pas un islam « *light* »

Les mortifications auxquelles s'adonnaient les anciens ne sont plus de mise aujourd'hui, sous peine de perdre rapidement son équilibre physiologique et mental. Et les maîtres n'éprouvent plus les disciples comme par le passé. La vie moderne, en Orient comme en Occident, est peu propice à la contemplation, et la pression de la société pousse à l'activisme. Les adeptes du soufisme ont dû s'adapter à ces contraintes, et les modalités ont été parfois simplifiées.

Pour autant, l'observance au quotidien de l'enseignement soufi réclame un surcroît de pratique, puisque ceux qui suivent cette voie accomplissent notamment, en plus des rites communs aux autres musulmans, le *wird* (ensemble de formules de prière) en principe deux fois par jour, et le *dhikr* ou invocation de Dieu. La voie soufie suppose en effet d'être animé par une quête de l'excellence (*ihsân*), et c'est en cela qu'ils se définissent comme l'élite spirituelle.

À noter

Pour les autres musulmans, Ibn 'Arabî cherchait toujours les solutions les plus accommodantes. À lui-même, en revanche, il s'imposait les prescriptions de la *Sharî'a* sous leur versant le plus rigoureux.

Le grief de « laxisme » dont on a parfois accusé les soufis ne peut donc concerner que des groupes ou des individus extrêmement marginaux, qui ne sont aucunement représentatifs de la discipline du *tasawwuf* (soufisme).

Un soufisme édulcoré ?

À l'époque contemporaine, une énième « théorie du complot » est apparue, selon laquelle un soufisme édulcoré ou hétérodoxe serait promu par l'Occident pour vider l'islam de sa substance... C'est notamment oublier que les principaux responsables religieux en pays musulman sont rattachés de près ou de loin au soufisme.

Il est vrai que le soufisme contemporain subit les assauts du mouvement *New Age* – notamment aux États-Unis – et du mercantilisme, comme cela s'est produit auparavant pour d'autres techniques orientales. Cependant, le soufisme européen est globalement plus sobre que l'américain, et plus islamisé. De façon générale, l'ancrage islamique du soufisme le protège, en quelque sorte, du consumérisme occidental.

CHAPITRE 2

EXPÉRIENCES PIONNIÈRES (VIIIe-Xe s.) ET INTÉGRATION DANS L'ESPACE SUNNITE (Xe-XIIe s.)

Au programme

- Histoire d'un nom
- Trois tendances spirituelles
- L'école de soufisme de Bagdad (IXe-Xe siècles)
- Le clivage entre exotéristes et ésotéristes
- Le processus de normalisation avec l'« orthodoxie » sunnite
- Ghazâlî : l'osmose entre sunnite et soufisme

Histoire d'un nom

Si l'on sait que le terme européen « soufisme » est apparu en Allemagne au début du XIXe siècle (sous sa forme latine *Sufismus*), l'origine du terme arabe *sûfî* est plus complexe. Selon la plupart des auteurs spirituels, en effet, ce terme est d'essence trop subtile pour avoir une étymologie univoque. Les soufis ont d'ailleurs brouillé les pistes en affirmant qu'il y aurait mille définitions à leur discipline, ce qui est bien sûr symbolique.

Parmi les significations proposées, deux sont plausibles sur le plan linguistique.

La première, immatérielle, fait dériver le terme du verbe arabe *sûfiya* : « il a été purifié ». La purification de l'âme, de l'ego (*nafs*), constitue en effet une nécessité première, une étape primordiale, pour celui ou celle qui veut se rapprocher de la « Présence » divine. Dans cette optique, le *sûfî* est celui qui a réussi à dépasser les caractéristiques de la condition humaine ordinaire, faite d'illusions, de passions, de regrets et de projections. Selon une image de Rûmî, il a transformé le cuivre dont est fait l'homme en or. Au cours des premiers siècles de l'islam, les cheikhs se qualifiaient rarement eux-mêmes de *sûfî*, tant ce mot supposait de qualités spirituelles. On a donc distingué le *sûfî*, l'être pleinement « réalisé », du *mutasawwif*, l'aspirant qui traverse encore les tribulations de la Voie.

Paroles d'un soufi

Le maître iranien Kharaqânî (963-1033) « se trouvait un jour dans un hospice avec quarante derviches. Ils n'avaient plus rien à manger depuis une semaine. Un inconnu frappa à la porte. Il apportait un sac de farine et un mouton. “J'ai apporté ça pour les soufis ! ” cria l'homme. Ayant entendu la nouvelle, le cheikh déclara : “ Que celui qui se prétend soufi accepte ! Quant à moi je n'ai pas l'audace de me moquer du soufisme.” Les bouches restèrent closes et l'homme repartit avec sa farine et son mouton[4].»

Selon la seconde étymologie, le mot *sûfî* dériverait du mot *sûf*, la laine. Le Prophète lui-même portait des vêtements de laine grossière, et recommandait à ses compagnons de faire de même, en signe de pauvreté spirituelle (*faqr*). Cette vertu du *faqr* s'appuie sur un verset coranique : « Ô vous les hommes, vous êtes les indigents à l'égard de Dieu, alors qu'Il Se suffit, Lui, le

4. Kharaqânî, *Paroles d'un soufi*, présenté et traduit du persan par C. Tortel, Paris, Seuil, 1998, p. 91.

Louangé » (Coran 35 : 15). Jusqu'à nos jours, les adeptes d'une voie soufie sont souvent appelés *fuqarâ'*, les « pauvres en Dieu ». Les premiers ascètes musulmans de l'Irak portaient également des vêtements de laine, ce qu'on leur reprocha, sous prétexte que c'était là la coutume des moines chrétiens.

À noter

> **Il est possible que le terme *sûfî* ait été utilisé en Arabie avant même l'avènement de l'islam. Il est en tout cas attesté à l'époque de Hasan al-Basrî (642-728).**

De Kûfa et de Basra, où vécurent les premiers soufis irakiens, le terme *sûfî* est passé au IXe siècle à Bagdad, la nouvelle capitale de l'empire Abbasside, où une école de spiritualité majeure adopta le terme *tasawwuf*, « le fait d'être ou de devenir *sûfî* », terme qui allait dès lors désigner l'essentiel de la discipline spirituelle et initiatique en islam sunnite.

Trois tendances spirituelles

« Le soufisme était auparavant [à l'époque du Prophète] une réalité sans nom ; il est maintenant un nom sans réalité. » La seconde proposition de ce constat, émanant d'un cheikh du Xe siècle, est sans doute exagérée, mais la première a été confirmée par maints oulémas et soufis : le prophète Muhammad vivait et incarnait à la fois les aspects exotérique et ésotérique du message de l'islam, et ses Compagnons – hommes et femmes – tendaient vers cette conscience unifiante : des proches du Prophète, tel Abû Bakr, 'Umar et 'Alî dirigeaient les affaires de leur communauté, ce qui ne les empêchait pas d'être de grands spirituels. En fonction de leur tempérament et de leurs inclinations, les Compagnons prirent des orientations diverses, et certains se tournèrent vers la vie contemplative. Par la suite, les soufis invoqueront comme modèles des Compagnons – hormis

Abû Bakr, ʻUmar et ʻAlî – tels que Abû Dharr Ghifârî et Salmân Fârisî, qui auraient eux-mêmes porté la bure de laine grossière, signe distinctif des ascètes.

C'est au IXe siècle que les principaux courants et institutions de la civilisation islamique se mettent en place. La spiritualité ne fait pas exception. On distingue dans ce domaine trois principales tendances, relativement marquées sur le plan géographique.

Le renoncement au monde

Jusqu'au IXe siècle, la spiritualité islamique s'inscrit presque exclusivement dans le cadre du *zuhd*, mot que l'on peut traduire par « détachement » ou « renoncement ». Cette attitude intérieure, qui consiste à envisager ce bas-monde avec une certaine distance, trouve son archétype chez le Prophète. Les nombreux traités consacrés au *zuhd* et les recueils de *hadîths* composés à cette époque prônent une éthique de la vie quotidienne, nourrie par l'exemple des prophètes ou des Compagnons.

« *Œuvre pour ce bas monde comme si tu devais vivre toujours, et œuvre pour l'au-delà comme si tu devais mourir demain.* »

ʻAbd Allâh Ibn ʻUmar, Compagnon

Ce mouvement ascétique est en grande partie une réaction au caractère mondain de la dynastie omeyyade, qui gouverne la communauté musulmane de 661 à 750, et aux nombreuses injustices que l'histoire lui impute : Muʻawiya, premier calife omeyyade, a pris le pouvoir au calife légitime, ʻAlî, cousin et gendre du Prophète, et considéré par tous comme un grand spirituel. La fondation d'une royauté héréditaire et l'acquisition rapide de biens matériels lors des conquêtes, estiment certains, détournent les croyants de la mission qui leur incombe ici-bas : répandre le message spirituel de la nouvelle religion.

Au-delà du contexte politique, le *zuhd* trouve son ancrage dans le Coran, qui enjoint les êtres humains à profiter licitement de ce bas-monde mais à ne pas être dupe de l'illusion des plaisirs terrestres.

Le mouvement du *zuhd* éclot principalement dans la grande Syrie de l'époque (*Bilâd al-Shâm*), notamment au contact des ermites chrétiens qui ont investi les montagnes du Liban, ainsi qu'en Irak.

Hasan al-Basrî (642-728), sermonnaire réputé de l'Irak, illustre les vertus cardinales que de nombreux spirituels tenteront de vivifier dans les siècles suivants : la peur de Dieu et du Jugement, l'examen de conscience permanent et l'altruisme… Il préconise une ascèse tempérée. Les soufis voient en lui l'un des fondateurs de leur discipline.

À noter

Le Prophète incitait autrui à juguler l'âme charnelle, l'ego. Pour autant, il prônait l'équilibre dans la vie religieuse et donnait au corps tous ses droits. Il dut parfois freiner le zèle ascétique de l'un ou l'autre Compagnon. Il vécut entouré de femmes, et était proche de ses enfants et petits-enfants.

Les premiers ascètes ne se désintéressent pas du devenir de la communauté musulmane. Ils pratiquent le *jihâd*, sur les différentes frontières du territoire de l'Islam. Dans des *ribât*, bâtiments à vocation militaire, et situés loin des villes, ils luttent contre l'ennemi extérieur (le « petit *jihâd* »), tout en menant un combat intérieur contre leur ego (le « grand *jihâd* »).

La « voie du blâme » (*malâma*) : de l'occultation à la provocation

Dans la seconde moitié du IX[e] siècle, apparaît le courant des Malâmatis à Nichapour, capitale du Khorassan (Iran du Nord-

Est et Ouzbékistan). Ils préconisent la « voie du blâme » (*malâma*), dont l'un des fondements scripturaires est ce verset du Coran : « Ils combattront dans le chemin de Dieu ; ils ne craindront le blâme de quiconque » (5 : 54). À l'instar des groupes ascétiques, ils tiennent la *nafs*, l'âme charnelle, pour leur plus redoutable ennemi, suivant en cela plusieurs traditions du Prophète. Mais leur stratégie va beaucoup plus loin, car elle est toute d'intériorité. Au lieu de se livrer en public aux mortifications corporelles, les Malâmatis cherchent à dissimuler leur état spirituel sous le voile de l'anonymat.

Se défiant des miracles autant que des états mystiques, qui sont à leurs yeux des illusions, ils cherchent à préserver l'intimité qu'ils entretiennent avec leur Seigneur, en se faisant transparents dans la société : ils évitent toute profession qui les mettrait en vue, et ne se distinguent par aucune marque vestimentaire.

À noter

La véritable *malâma* ne suscite pas d'hostilité chez les oulémas dans la mesure où, dépouillant l'homme de toute prétention, elle le ramène à l'observance de la Loi. Le soufisme, affirme l'un des Malâmatis, consiste uniquement dans « les cinq prières [par jour] et l'attente de la mort ». On ne peut être plus sobre.

Mais la *malâma* a un autre visage, qui consiste à s'attirer le « blâme » – traduction exacte du terme *malâma* – de la part de la société ambiante. C'était précisément le but que recherchaient les Malâmatis pour qui le meilleur moyen de cacher leur vie intérieure était d'avoir « mauvaise réputation ». Ils y parvenaient en simulant le vol, l'outrage aux bonnes mœurs, etc. C'est de leurs rangs que sont issus les Qalandars, provocateurs visant à choquer la bonne conscience musulmane. Cette éthique périlleuse a engendré bien des abus et des contrefaçons, comme en témoignent les « Kalandars » des *Mille et Une Nuits*.

De l'ascèse à la mystique

Toujours au IXe siècle, les premiers soufis d'Irak mettent en cause la pertinence de la démarche ascétique : il ne sert à rien de lutter contre ce bas-monde, qui est en définitive illusoire. Se préoccupant moins des impuretés de leur âme, ils veulent aimer Dieu et Le connaître, en cherchant à étendre leurs états de conscience.

Contrairement aux ascètes, adeptes du *zuhd*, les premiers *sûfî* tendent à percevoir la beauté de Dieu dans la beauté du monde. Ils « épousent » le monde pour mieux le transcender.

Attention, les soufis ultérieurs restent bien souvent des « ascètes » par leur discipline quotidienne. « Nous n'avons pas reçu le soufisme par le bavardage, mais par la faim, le détachement et le rejet du conformisme », lance le grand Junayd de Bagdad.

Râbi'a 'Adawiyya (717-801), de Basra, invite, avant les autres, à un amour désintéressé et exclusif de Dieu. Elle ne transige pas avec le monde créé, pas même avec la Kaaba, qu'elle qualifie d'« idole adorée sur terre ».

Pour elle, le paradis et l'enfer, que l'ascète craint tant, ne sont que des voiles dans la quête de Dieu.

Râbi'a 'Adawiyya

Râbi'a apparut un jour dans les rues de Basra en portant un seau d'eau dans une main et une torche dans l'autre. Interrogée sur son étrange attitude, elle répondit : « Je veux mettre le feu aux paradis et verser de l'eau en enfer pour que ces deux voiles disparaissent, et qu'on voie clairement qui adore Dieu par amour, et non par crainte de l'enfer ou par espoir du paradis ! »

Sa doctrine du « pur amour de Dieu » se fonde notamment sur le verset coranique 5 : 59 : « Il [Dieu] les aime et ils L'aiment ». Il est remarquable que cette doctrine soit parvenue à la cour de Saint Louis, par son chroniqueur et ami Joinville (1225-1317). La figure mythifiée de Râbi'a a même nourri le débat théolo-

gique sur l'amour de Dieu qui agita la France au XVIIe siècle, suscitant l'admiration des partisans du Pur Amour. On trouve encore écho de sa légende dorée dans une nouvelle allemande du XXe siècle : *Die schönen Hände*, de Max Mell.

Râbi'a eut beaucoup de disciples hommes. Elle reste la sainte musulmane la plus connue et la plus vénérée.

Abû Yazîd Bistâmî (ou Bastâmî, 804-875), quant à lui, connaît, dans son Iran oriental, une expérience mystique fulgurante, déroutante pour lui-même. Au prix d'une ascèse forcenée, il entame un voyage initiatique, et voit son être dialoguer avec Dieu, se refléter en Lui, à tel point qu'il y a substitution des deux personnes.

« *Je me suis desquamé de mon moi, comme un serpent dépouille sa peau ; puis j'ai considéré mon essence : et j'étais, moi, Lui !* »

Abû Yazîd Bistâmî

La Présence divine investit son être jusqu'à le déposséder de sa conscience individuelle, provoquant en lui un « débordement », qui se manifeste notamment dans la parole : c'est le *shath* (pl. *shatahât*), propos extatique, paradoxal puisque la créature profère le discours divin : « Gloire à Moi ! Combien grande est Ma puissance ! », s'exclame Bistâmî. Ne nous méprenons pas : cela signifie que la Présence a annihilé en lui l'ego humain ordinaire.

Qui est présent ? Qui est absent ?

Alors que Bistâmî se trouvait dans sa maison, quelqu'un demanda : « Abû Yazîd est-il là ? », et Bistâmî de répondre, le plus sérieusement du monde : « Non, car il est mort, il n'a plus d'attributs personnels. »

Bistâmî tient bien sûr ces propos en état d'ivresse spirituelle, mais il est en même temps un pratiquant scrupuleux de l'islam sunnite. Ses paradoxes ont déconcerté ses contemporains, et maints oulémas de l'islam. La postérité va cependant l'absoudre, et même un savant scrupuleux comme Ibn Taymiyya (1263-1328) le considèrera comme un saint authentique.

L'école de soufisme de Bagdad (IX[e] - X[e] siècles)

Dans la nouvelle capitale du califat Abbasside, ce qu'on appelle « l'école de Bagdad » représente un milieu très riche et varié de personnalités spirituelles qui vont donner au *tasawwuf* (« soufisme ») l'essentiel de sa doctrine et de son expérience. Parmi elles Junayd et Hallâj.

Junayd (830-911) est surnommé « le seigneur de l'Ordre [des soufis] (*sayyid al-tâ'ifa*) » car on lui attribue d'avoir accompli l'équilibre idéal entre l'ésotérique et l'exotérique en islam. Il est perçu comme l'archétype du spirituel sobre, maîtrisant son extase.

Sa méthode, fondée sur le jeûne, le silence et la retraite, est rigoureuse. Elle se fonde sur l'épreuve initiatique :

« *Agis en sorte que tu sois une miséricorde pour les autres, même si Dieu a fait de toi une épreuve pour toi-même.* »

Junayd

Junayd est le premier soufi à avoir enseigné la connaissance de l'Unicité divine (*tawhîd*). Elle mène à une grande perplexité, car elle dépasse et résorbe les oppositions inhérentes à notre mental et au monde de la dualité. Elle est exigeante sur tous les plans de l'être.

« La connaissance de l'unité qui est propre aux soufis consiste à extraire l'éternité de la temporalité, à quitter sa demeure, à rompre les liens avec ce que l'on aime, à laisser de côté ce que l'on sait et ce que l'on ignore… »

Junayd

Dans ce sillage, il enrichit la doctrine du *fanâ / baqâ* : on l'attribue souvent au Compagnon du Prophète Abû Dharr Ghifârî, mais Junayd l'incarne pour la postérité. Dans l'étape du *fanâ'*, la conscience individuelle connaît l'« extinction » du soi humain dans le Soi divin. Elle perd pied car n'est plus limitée par notre mode d'être habituel. Mais le mystique doit revenir parmi les hommes, désormais investi de la présence pérenne de Dieu : c'est le *baqâ'*.

« Le soufisme consiste en ce qu'Il [Dieu] te fasse mourir à toi-même et te fasse revivre en Lui. »

Junayd

Hallâj (857-922) est le représentant le plus connu, surtout en Occident, de « l'école de Bagdad ». Sa quête spirituelle, paroxystique, est souvent apparue outrancière à la société musulmane, et il est l'un des soufis les plus controversés. À l'inverse de Junayd, il typifie « l'ivresse spirituelle ». Il pérégrina longtemps et prêcha sa vision de l'islam jusqu'en Inde. Mais il fut suspecté de collusion avec des groupes chiites qui menaçaient le pouvoir abbasside : les Zanj, esclaves noirs transplantés dans la basse Mésopotamie, qui se révoltèrent de 868 à 883, et les Qarmates, branche ismaélienne alors en insurrection. Il continua à prêcher ses thèses hétérodoxes, jetant de l'huile sur le feu. Il fut arrêté et jugé coupable. Son exécution, à Bagdad en 922, a donc des motivations religieuses, mais également « sécuritaires ».

Comme d'autres « amoureux » qui sont parfois ses compagnons, Hallâj nourrit un désir ardent de Dieu. Plutôt que la *mahabba* coranique (l'« amour » entre Dieu et l'homme), il privilégie le *'ishq*, qui induit une réciprocité plus dynamique :

« Je suis devenu Celui que j'aime,
et Celui que j'aime est devenu moi !
Nous sommes deux esprits, infondus en un seul corps !
Aussi, me voir, c'est Le voir, et Le voir, c'est nous voir. »

Hallâj

« Je suis le Réel [Dieu] ! (*anâ al-Haqq*) » est sans doute la phrase la plus célèbre du soufisme. Comme l'explique Jalâl al-Dîn Rumî (1207-1273), ce cri proféré par Hallâj signifie : « Je suis devenu anéanti, Dieu seul reste. » « C'est là une extrême modestie, une extrême humilité, continue-t-il, parce que ceci signifie : “Lui Seul est”. Ce serait orgueil que de dire : “Tu es Dieu, et je suis Ton serviteur”. Par-là, tu affirmes ta propre existence et tu instaures la dualité[5]. »

Loin de toute prétention, Hallâj aurait donc expérimenté « l'extinction de la conscience individuelle dans la Présence divine », le *fanâ'*. Mais pour les docteurs de la Loi, revendiquer une telle union avec Dieu revenait à injurier le dogme de la transcendance divine.

Les docteurs de la Loi lancent principalement contre Hallâj ces chefs d'accusation :

- l'incarnation (*hulûl*) de Dieu en l'homme, cette croyance par ailleurs tant reprochée aux chrétiens, et l'union de substance entre Dieu et sa créature (*ittihâd*) ;

5. Rûmî, *Le Livre du Dedans*, traduit par Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Sindbad, 1982, p. 245.

- la primauté donnée au sens ésotérique des rites sur leur observance extérieure, laquelle peut conduire à l'abolition de la Loi et de l'autorité prophétique (le pèlerinage à la « Kaaba du cœur », par exemple, dispense le fidèle de se rendre physiquement à La Mecque).

Pourtant Hallâj semble n'avoir jamais quitté le giron du sunnisme. Il y a d'évidence une part de provocation dans son comportement, et un désir d'anticiper sa mort physique, par désir de l'union :

« Tuez-moi, ô mes amis ! Car c'est dans la mort que se trouve ma vie, et c'est dans la vie qu'est ma mort ! »

Hallâj

Par la suite, les oulémas affirmeront que l'homme peut expérimenter tous les états spirituels imaginables, tant qu'il les garde en son intimité et n'ébranle pas le credo du simple croyant.

La personnalité et l'expérience de Hallâj ont divisé en profondeur, et de façon parfois paradoxale, ses partisans et ses censeurs : parmi les premiers figurent des « juristes » de l'islam, et parmi les seconds des soufis.

Une résonance christique

Par son tempérament spirituel, Hallâj est un saint musulman « christique », ce qui explique qu'il ait tant attiré le chrétien Louis Massignon (1883-1962), qui a quasiment consacré sa vie à l'étude de ce soufi.

Voici, à ce propos, le jugement de Michel Chodkiewicz, autre spécialiste du soufisme : « Que Massignon, jusque dans le vocabulaire de ces traductions (et dans le choix du mot "*Passion*"), n'ait pas su résister à la tentation de "christianiser" Hallâj, suscitant par là même un intérêt assez suspect dans certains milieux chrétiens […], justifie sans aucun doute un usage prudent de ses travaux. Mais la résonance étonnamment christique de certains propos de

Hallâj et en particulier du célèbre *Anâ l-Haqq*, que l'on peut difficilement ne pas rapprocher du "Je suis la Voie, la Vérité et la Vie" de l'évangile de Jean (XIV, 6), devait inévitablement entraîner des confusions[6]. »

Le clivage entre exotéristes et ésotéristes

Le « martyre » de Hallâj sonne le glas d'une période d'exploration débridée, et détermine un changement radical dans l'histoire du soufisme. Sans clore le développement de l'expérience mystique en islam, il oblige à une plus grande discrétion. En effet, les « docteurs de la Loi » peinent à imposer une orthodoxie sunnite, au milieu des débats – et parfois des conflits – à la fois théologiques, juridiques, et politiques. Or, les mystiques sont par nature incontrôlables, car leur expérience échappe à la raison ordinaire.

Les persécutions

Les docteurs de la Loi considèrent que les « aventures » spirituelles de quelques individus ne sauraient remettre en cause la norme politico-religieuse qu'ils s'emploient à mettre en place. S'ensuit une vague de persécutions dont les soufis ultérieurs se sont faits l'écho, comme s'ils voulaient prendre l'humanité à témoin… Hallâj n'est pas le seul à avoir été condamné lors de l'inquisition qui visait les « amoureux de Dieu ». Si l'on aime Dieu, c'est donc qu'on ne Le craint plus… Parmi les « martyrs » célèbres de la mystique musulmane figure également Ayn al-Qudât Hamadânî (1098-1131). À l'instar de Hallâj, il met en exergue le sens anagogique[7], purement spiritualiste, des prescriptions de l'islam, et réhabilite Iblîs, Satan, l'ange déchu. Il est exécuté à l'âge de trente-trois ans… La doctrine de l'Iranien Yayhâ Suhrawardî al-Maqtûl (« l'Assassiné ») combine des éléments jugés trop syncrétistes par les juristes d'Alep (néoplatonisme,

6. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, Paris, Gallimard, 1986 (réédition 2012), p. 103.
7. Cette expression désigne l'interprétation la plus profonde, la plus ésotérique, d'un texte scripturaire.

tradition mazdéenne et « illuminationnisme » issu d'Avicenne) : il est exécuté en 1191.

Des orientalistes objectifs, tels que Josef van Ess[8], jugent toutefois que ces quelques procès et parfois exécutions ne présentent rien de similaire avec l'ampleur des Inquisitions chrétiennes d'Europe, qui envoyèrent au bûcher des dizaines de milliers de personnes.

Très tôt, apparaît un clivage, une différence de mentalité, entre les exotéristes et les ésotéristes de l'islam. Les premiers mettent l'accent sur la norme formelle, rituelle : comment effectuer les cinq piliers de l'islam (la prière, le jeûne de Ramadan, etc.), comment réguler les relations humaines telles que le mariage, le commerce, l'argent, etc. Ils sont partisans d'une lecture littérale, formaliste de la religion et de ses sources scripturaires. Les seconds, quant à eux, rappellent que la Révélation islamique vise avant tout à délivrer un message spirituel, intérieur, et éthique. Pour eux, la *Sharî'a* n'est pas un but en soi ; elle ne fait que formuler, dans l'acte individuel comme dans les rapports humains, la *Haqîqa*, la « réalité » intérieure, ultime, du monde et de la religion. Ils avancent que la religion et sa pratique même n'ont de sens que nourries par une expérience et une compréhension intérieures.

Dès le IXe siècle, la discipline du droit musulman (*fiqh*) devient hypertrophique ; elle pousse dans les marges la philosophie, la mystique et, dans une certaine mesure la théologie. C'est que, affirment les juristes, il y a urgence : l'islam s'est très rapidement étendu aux quatre points cardinaux, et il faut former sur le plan religieux les nouvelles populations acquises à l'islam. Ibn Khaldûn regretta cette scission entre la lettre et l'esprit, et il rappelle que le Prophète vivait à la fois les versants exotérique et ésotérique de la religion.

8. Josef van Ess, *Prémices de la théologie musulmane*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 44.

Ce n'est qu'à partir du IXe siècle que l'école soufie de Bagdad assimile et recouvre les autres courants spirituels du monde sunnite. Dès lors, le terme *tasawwuf* va à peu près s'imposer. Mais le soufisme ne sera jamais monolithique dans ses formes d'expression ou d'organisation.

Le processus de normalisation avec l'« orthodoxie » sunnite

Le soufisme entre maintenant dans une période de maturation, durant laquelle il s'impose en tant que norme spirituelle et devient l'une des disciplines islamiques authentifiées.

Nous avons écrit orthodoxie entre guillemets, car employer ce mot à l'égard de l'islam est un abus de langage : il n'y a pas en islam de magistère suprême tel que la papauté ; les sources d'autorité et de légitimité religieuse sont foncièrement inscrites dans le pluralisme. Le principe de la divergence d'opinion apparaît dans toutes les disciplines de l'islam.

Ce processus s'effectue par le biais de :

- la rédaction de manuels de soufisme, visant – et réussissant – à montrer que le soufisme est le « cœur de l'islam » ;
- l'apparition des instituts supérieurs d'enseignement des sciences islamiques (*madrasa*), dans lesquelles va être accueillie la discipline du *tasawwuf*.

Les manuels

Les manuels de soufisme qui sont rédigés au cours des Xe et XIe siècles témoignent du souci d'intégrer le soufisme à la culture islamique globale. Ils répondent à plusieurs exigences :

- mettre par écrit l'enseignement le plus souvent oral des premiers maîtres ;

- formuler pour les adeptes du soufisme, en particulier les novices, leur propre doctrine ;
- ériger le soufisme en discipline islamique au moyen d'une apologétique très construite. Les soufis expliquent qu'ils partagent le même credo que les autres musulmans, et surtout que leurs expériences ne portent pas atteinte aux sources scripturaires puisqu'elles s'en nourrissent.

La plupart des auteurs de manuels vivent dans le Khorassan (Iran du Nord-Est et Ouzbékistan actuels) et en Asie centrale. Appartenant au courant sobre du soufisme, ils censurent parfois les outrances comportementales ou langagières des soufis dits « ivres ».

Les manuels de l'époque classique

Sarrâj (mort en 988), auteur du *Kitâb al-Luma'*, démontre que le soufisme prend ses racines dans le Coran et la *Sunna*. À ses yeux, les soufis sont les véritables héritiers du Prophète et représentent l'élite spirituelle (*khâssa*) de la Communauté.

Parmi les manuels qui ont marqué les générations postérieures, il faut mentionner : le *Kitâb al-ta'arruf*, d'al-Kalâbâdhî (925?-995), renommé pour sa brièveté et la clarté de l'exposé ; *La Nourriture des cœurs* (*Qût al-qulûb*) d'Abû Tâlib Makkî (mort en 996), destiné aux novices auxquels il propose une liturgie du quotidien, il va influencer Ghazâlî ; l'*Épître* (*Risâla*) de Qushayrî (986-1072), dont la structure même témoigne d'un grand souci pédagogique. La *Risâla* personnifie l'alliance, pleine d'avenir, entre le soufisme, la théologie acharite et le rite juridique chaféite.

Le premier manuel écrit en persan, le *Dévoilement* (*Kashf al-mahjûb*), a un auteur connu, Hujwirî (mort entre 1073 et 1077), dont le tombeau à Lahore (Pakistan) fait encore l'objet d'un grand pèlerinage. À l'égal des manuels précédents, il enracine le soufisme dans la plus pure tradition islamique, présentant chacun des quatre « califes bien dirigés » (Abû Bakr, 'Umar, 'Uthmân et 'Alî) comme un aspect particulier de la Voie.

Enfin, *Les Dons de la Connaissance* (*'Awârif al-ma'ârif*) de l'Irakien 'Umar Suhrawardî (1144-1234) se distingue des manuels anciens ; il ne se contente pas de collecter les dits des premiers maîtres, mais les ordonne, notamment pour expliquer les rites initiatiques à la lumière du Coran et du Prophète.

Certains de ces manuels de l'époque classique ont bénéficié de nombreux commentaires, en particulier l'*Épître* (*Risâla*) de Qushayrî. Ils restent de nos jours encore très lus et enseignés, et la plupart ont été traduits en langues occidentales.

Les *madrasa*

Les collèges d'enseignement supérieur que sont les *madrasa* sont nés dans le Khorassan (l'ancienne Nichapour). Promus par le pouvoir des Seldjoukides, qui gouverne de fait l'empire Abbasside depuis la seconde moitié du XI[e] siècle, ils ont pour vocation d'imposer le sunnisme face à d'autres courants idéologiques rivaux. Le soufisme est dès lors convoqué par les autorités politiques pour soutenir le califat qui est le garant symbolique du sunnisme, et les pouvoirs temporels (seldjoukide, puis ayyoubide, mamelouk, etc.) qui en sont les bras armés. Le soufisme figure ainsi dès le XI[e] siècle parmi les matières étudiées dans les *madrasa*.

Ghazâlî : l'osmose entre sunnisme et soufisme

La maturation des X[e] et XI[e] siècles trouve son aboutissement chez Abû Hâmid Ghazâlî (1058-1111). L'histoire lui attribue la réconciliation du sunnisme, dont l'identité est désormais bien dégagée, avec le soufisme. Son œuvre majeure, *Revivification des sciences de la religion* (*Ihyâ' 'ulûm al-dîn*), opère une fusion entre théologie, droit et mystique. À la différence des manuels évoqués plus haut, elle ne mesure pas le soufisme à l'aune de l'orthodoxie, mais éclaire l'islam à la lumière du soufisme.

Originaire du Khorassan, Ghazâlî est d'abord le penseur officiel du pouvoir seldjoukide. Depuis Bagdad, il réfute avec brio les

doctrines qui inquiètent le système politico-religieux sunnite, telles que la philosophie arabe influencée par la pensée grecque (*falsafa*) et l'ésotérisme chiite ismaélien. Rompu à toutes les sciences islamiques, il ressent pourtant un vide ; il traverse alors une grave crise intérieure qui se traduit par une maladie nerveuse. Il se démet ensuite de toutes ses fonctions, et mène durant une dizaine d'années une vie de pérégrination et de retraite spirituelle. Dans une troisième étape enfin, il revient parmi les hommes, pour diriger les novices sur la Voie soufie, enseigner et parachever son œuvre considérable.

À l'issue de sa crise intérieure, Ghazâlî affirme la prééminence du dévoilement spirituel sur la raison et les sciences qui en dépendent : théologie scolastique, philosophie, droit.

« La science qui mène au salut est de deux sortes : celle qui opère par le dévoilement spirituel (mukâshafa), et celle qui concerne les actions humaines (mu'âmala). La première, qui correspond à la science ésotérique, est supérieure à toutes les autres [...] Par la science du dévoilement, j'entends la lumière qui naît dans le cœur lorsque celui-ci est purifié. Cette lumière éclaire maintes réalités sur lesquelles on avait jusqu'alors les idées confuses ; lorsqu'elles se manifestent apparaît la véritable connaissance [...] ainsi que la contemplation de visu qui ne laisse aucun doute. »

Ghazâlî[9]

La théologie, qu'il a longtemps pratiquée, n'a à ses yeux qu'une valeur apologétique factuelle. Dieu ne Se prouve pas, Il Se « goûte », comme l'ont toujours dit les soufis. Seule la connaissance gustative, fruit d'une discipline spirituelle accomplie sous la direction d'un maître, permet de lever le voile, de contempler les réalités divines :

9. Ghazâlî, *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, Beyrouth, s.d., I, 19-20.

« Un théologien qui se limite à controverser et à faire l'apologie de son dogme, sans se préoccuper de son état spirituel, ne peut être compté parmi les savants. […] La théologie scolastique ('ilm al-kalâm) ne saurait ouvrir à la connaissance de Dieu ni procurer les fruits de la "science du dévoilement". Au contraire, elle est un voile jeté sur cette connaissance. On ne peut parvenir à Dieu qu'au moyen de la discipline spirituelle (mujâhada), qu'Il a définie comme un préalable à la guidance : "Ceux qui auront combattu en Nous, Nous les guiderons assurément sur Nos chemins. Dieu est, en vérité, avec ceux qui recherchent l'excellence" (Coran 29 : 69) [10]. »

L'exemplarité du parcours de Ghazâlî tient dans le fait que ce savant, célébré de son vivant, surnommé *post mortem* « la preuve de l'islam », ait affirmé, à l'issue d'une expérience spirituelle transformante, que le soufisme est la voie suprême menant à Dieu :

« Ma période de retraite spirituelle a duré environ dix ans, au cours desquels j'ai eu d'innombrables, d'inépuisables dévoilements. J'ai su alors avec certitude que les soufis sont sur la voie de Dieu, et que cette voie est la meilleure ; leurs mœurs sont les plus pures que l'on puisse trouver […] En effet, toutes leurs pensées et leurs actions, apparentes ou cachées, s'alimentent à la lumière de la prophétie, et il n'est aucune lumière, sur terre, qui l'emporte sur celle-ci […] Celui qui ne connaît pas la spiritualité par la "gustation" (dhawq) ne perçoit de la réalité de la prophétie que le nom[11]. »

L'influence de Ghazâlî dans la culture islamique a été et reste majeure. Suivant son modèle, de nombreux oulémas et juristes musulmans ont cheminé dans le soufisme, cherchant à conjoindre en eux la Loi et la Voie, la norme extérieure et l'expérience intérieure. À un moment où le juridisme était en train d'envahir le champ islamique, Ghazâlî a rappelé la hiérarchie

10. *Ibid.*, I, 22-23.

11. Ghazâlî, *al-Munqidh min al-dalâl*, Beyrouth, 1969, pp. 39-40.

des valeurs au sein de l'islam ; des siècles avant l'apparition des fondamentalismes modernes, il a souligné que cette religion avait avant tout une vocation spirituelle.

En résumé

Lors de cette première période de la civilisation islamique, toutes les expériences et les ouvertures sont possibles : en théologie, en philosophie, en droit, mais aussi en spiritualité. Dans ce domaine, plusieurs sensibilités font école : le renoncement ascétique au monde (Syrie, Irak), la « voie du blâme » (Asie centrale), mais le courant qui s'impose en Irak va à la fois intégrer et dépasser ces mouvances : le tasawwuf (« soufisme »), avec de grands noms comme Junayd ou Hallâj et bien d'autres, va donner jusqu'à nos jours ses marques propres à la spiritualité et à l'ésotérisme de l'islam sunnite.

Si des tensions apparaissent rapidement entre les soufis et les oulémas littéralistes de l'islam, le soufisme a de plus en plus droit de cité dans la culture islamique globale. Par son aura de grand savant, Ghazâlî concrétise cette imprégnation de l'islam sunnite par le soufisme.

CHAPITRE 3

ÉPANOUISSEMENT DOCTRINAL ET STRUCTURATION SOCIALE (XIIIe SIÈCLE)

Au programme

- **La formulation de la doctrine soufie : prose et poésie**
- **La formation des « voies initiatiques » (*tarîqa*), ou confréries**
- **« Le soufisme, cœur de l'islam »**

Le XIIIe siècle est considéré par beaucoup comme l'apogée du soufisme : on y trouve à la fois la formulation écrite la plus aboutie de la doctrine ésotérique et initiatique de l'islam, et son ample diffusion dans la société, avec l'apparition des confréries (*tarîqa*).

On a souvent tendance à dissocier, voire opposer, ces deux phénomènes : le premier serait réservé à une élite maîtrisant suffisamment la métaphysique et la terminologie soufies, tandis que le second, qui devient un phénomène de masse, relèverait de la religion populaire et ce qu'on va appeler à l'époque coloniale le « maraboutisme ».

Or, l'un et l'autre ont une même visée initiatique : la théosophie d'Ibn 'Arabî, par exemple, traite de la sainteté et des voies qui y mènent ; de même, pour un novice, se rattacher à un maître

spirituel et à sa confrérie signifie s'engager sur la voie de la sainteté.

Donnons un autre exemple : la dévotion à l'égard du prophète Muhammad, qui se développe considérablement à partir du XIIIe siècle, se traduit notamment par la célébration publique de l'anniversaire de sa naissance (*Mawlid*) ; mais elle est contemporaine de la mise en valeur de la « Réalité muhammadienne » qui revêt le Prophète d'une dimension cosmique et métaphysique.

Il n'y a pas dans le soufisme de doctrine sans expérience, et cette expérience va être de plus en plus canalisée par les confréries.

Vous avez dit théosophie ?

Du grec ancien *theosophia, theos* : divin, et *sophia* : sagesse. Il s'agit d'un système philosophique ésotérique à travers lequel l'homme tente de connaître « le Divin » et les mystères spirituels.

La formulation de la doctrine soufie : prose et poésie

Les soufis des premiers siècles ont généralement peu écrit, car leur enseignement oral, de nature ésotérique ou allusive, ne devait pas laisser de traces. Ce sont les auteurs des manuels, au XIe siècle, qui ont rapporté partie de cet enseignement. Leur prudence n'avait d'égale que la censure exercée – ou susceptible d'être exercée – par les « docteurs de la Loi ».

Outre cela, la parole initiatique s'inscrit dans le vivant ; elle est donc « fille de l'instant » : elle n'est souvent pertinente que pour telle personne, dans tel lieu et à tel moment. Ce sont certains disciples d'un maître qui, à travers l'espace et le temps, vont porter intérieurement, et éventuellement diffuser, cette parole. Le texte écrit, quant à lui, peut être lu par n'importe quel indi-

vidu, bienveillant ou malveillant, initié ou non, et c'est précisément une mauvaise compréhension du discours soufi qui peut entraîner des attaques venant de l'extérieur.

Pourtant, à partir *grosso modo* du XIIIe siècle, la doctrine soufie s'incarne de plus en plus dans des œuvres, souvent monumentales. Ce processus traduit l'évolution du soufisme, ascétique ou éthique au départ, vers une expression davantage métaphysique. Le terrain, en effet, a été préparé par les auteurs précédents, et la terminologie soufie est pour l'essentiel en place.

Ibn 'Arabî, le « Grand Maître »

Les écrits des auteurs du XIIIe siècle – et des siècles suivants – n'arrivent pas *ex nihilo* ; ils héritent des thèmes et des expériences des soufis antérieurs. Mais ils en développent considérablement la matière, et constituent jusqu'à nos jours des références, suscitant dans le monde commentaires et études. C'est en premier lieu le cas de l'œuvre d'Ibn 'Arabî.

Muhyî al-Dîn Ibn 'Arabî est appelé le « Grand Maître » (*al-Shaykh al-Akbar*) de la spiritualité islamique, sauf par ses détracteurs. Son œuvre ne laisse jamais indifférent : elle exaspère par sa prolixité et son hermétisme, ou elle fascine par l'universalité de la gnose qui l'habite. Jamais une œuvre, en milieu musulman, n'a suscité autant de débats, car elle résume toute la tension, jamais résolue, entre les pôles exotérique et ésotérique de la *compréhension* de l'islam.

Une œuvre réservée à une élite ?

Paradoxalement, Ibn 'Arabî professe que sa parole atteindra tous les musulmans, alors que la plupart de ses ouvrages sont d'évidence réservés à une élite. L'intérêt qu'il suscite aujourd'hui en Occident, grâce aux nombreuses traductions de ses œuvres, laisse dubitatifs beaucoup de cheikhs en pays musulman.

Né en 1165 à Murcie, en Espagne musulmane (*al-Andalus*), Ibn ‘Arabî reçoit une mission spirituelle qui va l’amener à émigrer à l’âge de trente-six ans au Proche-Orient, dans cette terre centrale de l’islam où il pourra transmettre la science sacrée dont il se dit le dépositaire. Il est entouré de proches disciples, qui vont diffuser son enseignement. À l’issue de son séjour en Anatolie, il s’installe définitivement à Damas, où il s’éteint en 1240.

Toute l’œuvre d’Ibn ‘Arabî repose sur une doctrine sous-jacente, l’unité essentielle de l’Être (*wahdat al-wujûd*) : Dieu seul est, et les créatures Lui empruntent leur existence grâce à Sa théophanie sans cesse renouvelée dans le monde. Mais les choses ne sont pas Dieu pour autant : « Le réel est le Réel, le Créaturel est le créaturel. » Comme chez beaucoup de spirituels de toutes les traditions, sa doctrine amène au paradoxe, et à « l’union des contraires », qui doivent libérer de la dualité de ce monde et élever vers l’Unicité. Il affirme ainsi que le monde est à la fois « Lui [Dieu] et non Lui ».

Bien d’autres thèmes trouvent leur maturation dans les ouvrages d’Ibn ‘Arabî : la sainteté héritière de la prophétie ; la Réalité métaphysique du Prophète et ses conséquences cosmiques ; la création perpétuellement renouvelée, à notre insu, par les théophanies qui ne se répètent jamais ; l’importance du « monde imaginal » comme instance intermédiaire entre le monde purement divin et ce bas-monde ; la prédominance de la miséricorde divine sur la colère ...

Vous avez dit théophanie ?

Du grec ancien *théo* : Dieu, et *phan* : « apparition », c’est-à-dire la manifestation de Dieu dans le cœur de l’homme ou dans le monde phénoménal. Le Coran affirme à maintes reprises que Dieu envoie en permanence des « signes » (*âyât*) aux hommes.

À noter

On attribue à Ibn 'Arabî plus de quatre cents ouvrages. Ses deux œuvres majeures, rédigées en Orient, restent les *Illuminations de La Mecque* (*al-Futûhât al-makkiyya*) et les *Chatons de la sagesse* (*Fusûs al-hikam*). Ces textes, précise-t-il, lui ont été dictés par la Présence divine. Il n'y opère donc aucun choix, d'où l'aspect désordonné de leur contenu.

Somme mettant à contribution ésotérisme, théologie, législation et bien d'autres disciplines islamiques, les *Illuminations* composent une magistrale synthèse du patrimoine soufi. Les *Chatons de la sagesse* contiennent, dans un style très dense, la quintessence de la métaphysique et de l'hagiologie (« science de la sainteté ») d'Ibn 'Arabî. Les littéralistes de l'islam ne s'y sont pas trompés, car leurs attaques ont principalement porté sur ce texte.

Ibn 'Arabî est aussi un grand poète. Les *Futûhât*, par exemple, sont émaillées de vers à teneur initiatique.

L'expression poétique partage avec la mystique une même essence ineffable, un même recours aux symboles et à l'ambiguïté originelle du langage.

Le symbolisme de l'amour courtois

Son recueil *L'Interprète des désirs ardents (Turjumân al-ashwâq)* aura une destinée particulière. Devant la Kaaba, à La Mecque, Ibn 'Arabî rencontre Nizâm, une jeune Persane dont la finesse d'esprit et la beauté incarnent pour lui « l'éternel féminin », et lui inspirent ce recueil.

L'auteur y utilise le symbolisme de l'amour courtois tout en visant l'amour divin. Mais cet emploi de l'allégorie, très commun chez les soufis, n'entre pas dans les catégories mentales des juristes syriens, qui accusent Ibn 'Arabî d'avoir produit une œuvre érotique. Le maître andalou se voit alors contraint de rédiger un commentaire dévoilant la dimension spirituelle de son recueil : « Les perles de sa bouche [il s'agit de la belle] te font voir un reflet éclatant qui ravit... ». Explication d'Ibn 'Arabî : « [...] en te gratifiant d'un lieu de contemplation essentiel, dans un état de beauté et d'intimité spirituelles[12] [...]. »

12. *L'Interprète des désirs ardents*, traduction de Maurice Gloton, Albin Michel, Paris, 1996, p. 370.

Ibn ‘Arabî ne fonde aucune « voie initiatique » particulière, mais son œuvre donne naissance à une école qui traverse les siècles et l'espace. Celle-ci naît avec Sadr al-Dîn Qûnawî (1209-1273), beau-fils et plus proche disciple du maître, qui donne à cet héritage un accent très spéculatif. C'est par son intermédiaire que l'œuvre du maître andalou va féconder notamment la gnose chiite iranienne (*‘irfân*). Au fil des siècles, de grands maîtres se réclameront eux aussi du maître andalou, commentant et explicitant son œuvre.

L'amant fou

Les soufis s'identifient souvent à Majnûn, perdu dans la contemplation de Laylâ. Cet amant fut connu dans la littérature arabe sous le nom du « fou de Laylâ » (*majnûn Laylâ*). Leur amour impossible a inspiré de nombreux auteurs, dont Aragon dans *Le Fou d'Elsa*.

De nos jours, le caractère universel de l'enseignement d'Ibn ‘Arabî fait de lui un des spirituels, toutes religions confondues, les plus traduits dans le monde. La « Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society » est domiciliée à Oxford (Grande-Bretagne).

Ibn al-Fârid, « le prince des amoureux »

Hormis la rhétorique de l'amour, les soufis emploient également l'allégorie du vin (*khamr*) : celui-ci désigne tantôt l'Essence divine, qui enivre le cœur de l'homme lorsqu'elle irradie, tantôt l'ivresse qui en découle. Ibn al-Fârid (1181-1235) est l'un des plus grands poètes de langue arabe. Il a mené au Caire une vie discrète et solitaire, mais ses vers continuent d'enflammer les séances de chant mystique (*samâ‘*). Dans une poésie ciselée, Ibn al-Fârid chante l'Amour divin et l'union universelle. L'ouverture de son Poème du vin, la fameuse *Khamriyya*, y fait allusion :

« Nous avons bu à la mémoire de l'Aimé un vin
Qui nous a enivrés avant que la vigne fût créée. »

C'est-à-dire : nous avons goûté l'Amour divin dans le monde spirituel, avant que les âmes ne s'incarnent ici-bas. Selon l'islam, les âmes humaines ont scellé un « Pacte » avec Dieu dans la pré-éternité, le reconnaissant comme leur Seigneur (Coran 7 : 172). Amour et connaissance de Dieu se rejoignent ici.

« Leur vin [matériel] n'a pas l'excellence du mien ; mon Vin est éternel », proclame Shushtarî (1212-1269), autre chantre de l'amour divin.

'Attâr, le conteur

À partir du XIIe siècle, la mystique iranienne prend corps dans la poésie de langue persane ; dans un essor conjugué leur destin est lié.

'Attâr (1142-1190), apothicaire et parfumeur – ce qu'indique son surnom *'attâr* – est un conteur né. Il compose surtout des couplets rimés (*mathnawî*), genre poétique dans lequel Rûmî s'illustrera. Le message qui transparaît dans *Le langage des oiseaux* (*Mantiq al-tayr*), son célèbre poème épique, est que la clef des mystères de Dieu et de l'univers se trouve dans la connaissance de soi.

Le langage des oiseaux

Le lointain roi de tous les oiseaux, le *Simorgh*, fait tomber l'une de ses magnifiques plumes au centre de la Chine : les oiseaux décident de partir à sa recherche. Ils savent que le nom de leur roi signifie *Trente oiseaux*. Ils passent à travers sept vallées ou mers, qui sont autant de stations initiatiques, la dernière étant l'annihilation du soi (*fanâ'*). De nombreux pèlerins abandonnent, d'autres périssent. Trente d'entre eux, purifiés par leurs efforts, atteignent la montagne du Simorgh. Finalement, les « trente oiseaux » (*si morg*, en persan) se rendent compte à leur grand étonnement que le *Simorgh* n'est autre qu'eux-mêmes…

Rûmî, la musique et la danse

Surnommé par ses disciples Mawlanâ (« notre maître », Mevlana en turc), Jalâl al-Dîn Rûmî (1207-1273) reste à ce jour le mystique musulman le plus connu en Occident. Il personnifie la voie de l'amour et de l'ivresse dans le soufisme, tandis qu'Ibn ʿArabî représente la voie de la gnose, de l'intellectualité métaphysique.

Le jeune Jalâl al-Dîn quitte son Iran natal, chassé par l'invasion mongole. Sa famille s'établit à Konya (Anatolie). Devenu un digne savant religieux, Rûmî rencontre son maître, en la personne de Shams de Tabrîz, le « soleil » (*shams*) de Rûmî. « J'étais cru, j'ai été cuit, puis calciné », dira Rûmî après cette expérience.

La célèbre somme poétique de Rûmî, le *Mathnawî*, est surnommée « le Coran persan », et va acquérir dans les aires turque, iranienne et indienne le statut d'un texte sacré.

Une langue simple

Rûmî affirme pourtant qu'il ne goûte guère la poésie, mais que son don de poète lui permet de toucher les hommes ! Il manie en effet une langue simple, dont les images sont compréhensibles par tous. Son « public » asiatique, ne l'oublions pas, n'a pas toujours accès aux sources scripturaires et aux ouvrages islamiques rédigés en arabe.

Le *Mathnawî* s'ouvre sur la plainte du roseau – la flûte – arraché à sa terre natale, le monde divin, et aspirant à y retourner :

« *Écoute la flûte de roseau, écoute sa plainte*
Des séparations il dit la complainte :
Depuis que de la roselière, on m'a coupée
En écoutant mes cris, hommes et femmes ont pleuré… »

Rûmî perçoit ce bas-monde comme une prison, et comprend donc Hallâj qui cherchait à anticiper sa mort :

« Oiseau du jardin céleste
Je n'appartiens pas à la terre
Pour quelques jours on m'a fait
Une prison dans le corps
Bienheureux l'instant où je m'envolerai
Vers l'Aimé… »

Il professe à sa manière, extatique, l'unicité de l'Être (*wahdat al-wujûd*) :

« Dieu et le monde, les créatures et le Créateur ne font qu'un. Croire à un Dieu séparé du monde n'est qu'un dualisme, opposé au tawhîd (Unicité divine). La multiplicité n'est qu'une apparence, une illusion[13]*. »*

D'où l'universalisme de Rûmî, son ouverture à toutes les formes d'adoration ainsi qu'aux faiblesses de la conscience humaine :

« Viens, viens, viens… qui que tu sois, viens !
Viens, que tu sois infidèle, idolâtre ou païen,
Notre couvent n'est pas un lieu de désespoir ;
Même si cent fois tu es revenu sur ton serment, viens ! »

La danse circulaire des disciples Mevlevis, nos « derviches tourneurs », se codifie bien après la mort de Rûmî. Elle était chez lui une expression spontanée de son état d'extase :

« Un jour, Mowlânâ [Rûmî] passait près du bazar des batteurs d'or. Le chant des battements, leur tic-tac, arriva à ses oreilles

13. Introduction à la traduction du *Mathnawî* par Eva de Vitray-Meyerovitch, Monaco, 1990, p. 16.

bénies. Du bonheur de ce battement, une extase étonnante se fit en Mowlânâ et il se mit à tourner […] De la prière du matin jusqu'à la prière de l'après-midi, Mowlânâ était dans le samâ'[14]*.* »

La danse tournoyante des derviches symbolise celle des planètes autour du soleil et, au-delà des limites du temps et de l'espace, celle de l'homme à la recherche de son « moi » véritable, son soleil.

« *Notre mort, c'est nos noces avec l'éternité*
Quel est son secret ? "Dieu est un". »

Effectivement, la Turquie, et en particulier Kunya, la ville où est enterré Rûmî, célèbre chaque 17 décembre, date anniversaire de sa mort, la « nuit des noces » de Mevlana.

À noter

Rûmî est de nos jours le poète le plus lu aux États-Unis, et peut-être dans le monde. Il fut le maître du penseur indien Muhammad Iqbal (1877-1938), père spirituel du Pakistan. Dans son œuvre, Iqbal tire du *Mathnawî* une force d'éveil et de liberté.

La formation des « voies initiatiques » (*tarîqa*), ou confréries

À partir du XIIe siècle, apparaissent des familles spirituelles qui se regroupent autour du charisme et de l'enseignement d'un saint musulman, lequel va être considéré comme le fondateur d'une *tarîqa*. Le terme arabe *tarîqa* signifie « la Voie initiatique ». Les confréries qui se fondent entre les XIIe et XIVe siècles sont en fait des projections particulières, dans le temps et dans l'espace,

14. Rapporté par Leili Anvar, *Rûmî*, Entrelacs, Paris, 2004, p. 110.

de la Voie. C'est d'ailleurs à la même période que naissent la plupart des ordres monastiques chrétiens.

Les saints éponymes forment des novices, formulent un enseignement et parfois des règles de vie. Ce sont leurs principaux disciples qui vont fixer et faire fructifier leur héritage spirituel en les érigeant en modèles.

Quelles sont les raisons de l'émergence des confréries ?

Les confréries répondraient au besoin de compenser la perte de spiritualité survenue avec le temps. La lumière de la prophétie s'étant progressivement estompée, il revenait aux saints et aux cheikhs de prendre en charge l'éducation des fidèles. Pour compenser cette déperdition, un encadrement spécifique, une voie jalonnée de « stations » et des méthodes initiatiques appropriées se mettent en place.

Mais il faut invoquer également des raisons politiques, ou « géopolitiques ». Le XIIe siècle est une époque troublée. À l'ouest, les Seldjoukides affrontent les croisés, avec lesquels les chiites fatimides finissent par s'allier. À l'est, la menace mongole se précise, tandis qu'en Espagne la *Reconquista* catholique gagne du terrain, charriant son flux d'émigrés.

La chute et le pillage de Bagdad, en 1258, sous les coups des Mongols, constituent un véritable traumatisme pour la conscience musulmane collective. C'est la fin d'un univers relativement homogène et puissant, au sein duquel les musulmans vivaient en sécurité.

Les principaux cheikhs soufis et confréries cités

Histoire politique	Soufis	Confréries (*tarîqa*)
Orient : les Omeyyades (661-750)	Hasan Al-Basrî	
Orient : les premiers Abbassides (à partir de 750) (sultanat seldjukide à partir de 1055)	Râbi'a al-'Adawiyya Abû Yazîd Bistâmî Hallâj, Junayd Qushayrî Hujwirî Ghazâlî	
Les Fatimides chiites en Égypte/Syrie		
Orient : derniers Abbassides (XIIIe s.) Sultanat ayyoubide : Saladin (XIIe-XIIIe s.) Anatolie : Seldjukides de Rum (XIIe-XIIIe s.)	'Attâr 'Umar Suhrawardî Ibn al-Fârid Ibn 'Arabî Rûmî	Qâdiriyya ('Abd al-Qâdir Jîlânî) Shishtiyya (Mu'în al-Dîn Shishtî) Rifâ'iyya (Ahmad Rifâ'î) Kubrawiyya (Najm al-Dîn Kubrâ) Mevlevis (Rûmî) Shâdhiliyya (Abû l-Hasan Shâdhilî, Ibn 'Atâ' Allâh) Bektachis (Hajjî Bektash)
Espagne-Maghreb : Almoravides et Almohades (1055-1258) Maroc : Mérinides	Ibn 'Arabî	Madaniyya (Abû Madyan) Jazûliyya (imam al-Jazûlî)
Iran : Mongols Ilkhanides + Tamerlan (XIVe-XVe s.) Proche-Orient : Mamelouks (1250-1517) Ottomans (à partir du XIVe s.)		Naqshbandiyya (Bahâ al-Dîn Naqshband) Ahmadiyya (Ahmad Badawî) Khalwatiyya ('Umar Khalwatî)
Inde : Grands Moghols (XVIe-XIXe s.)		Mujaddidiyya (Ahmad Sirhindî)
Maghreb-Afrique sub-saharienne (à partir de la fin du XVIIIe s.)		Tijâniyya (Ahmad Tijânî)

À noter

> L'effondrement des structures religieuses traditionnelles va renforcer l'autorité des cheikhs. Après la chute du califat, seuls les réseaux soufis peuvent maintenir une sorte d'unité, notamment dans les territoires orientaux de l'islam, et c'est sous l'égide de cheikhs soufis que plusieurs princes mongols, qui règnent désormais sur le Moyen-Orient et l'Asie centrale, se convertissent à l'islam.

Les confréries proposent des méthodes différentes car, selon un adage soufi, « il existe autant de voies menant à Dieu que de souffles des fils d'Adam ». Cette diversité (voir tableau ci-contre) ne fait qu'exprimer la variété des types psycho-spirituels au sein du soufisme, et plus largement dans toute l'humanité.

Quelques « voies initiatiques » majeures, apparues à l'époque médiévale

En Irak

L'Irak jouit encore du prestige lié à « l'école de Bagdad » (IXe - Xe siècles).

La *Qâdiriyya* est fondée par 'Abd al-Qâdir Jîlânî (1083-1166), qui reste l'un des saints les plus populaires dans le monde musulman. Originaire du nord-ouest de l'Iran, il vient jeune à Bagdad étudier les sciences islamiques et s'initier au soufisme. Après s'être retiré une vingtaine d'années pendant lesquelles il mène une vie d'ascèse, 'Abd al-Qâdir revient parmi les hommes, dans la capitale abbasside où ses sermons attirent de nombreux auditeurs.

À noter

> À l'instar de Muhammad, « Envoyé de Dieu » sur terre, le saint soufi est, à un moment ou un autre, « renvoyé » parmi les hommes. Ce retour (*rujû'*), pour douloureux qu'il soit, s'accompagne d'un soutien divin : habité par la Présence, l'initié ne retrouve pas le monde dans l'état profane de dualité qui était le sien avant son expérience d'union.

Jîlânî prône une spiritualité équilibrée, ce qui lui vaut un large succès dans le milieu des oulémas. À partir du XVe siècle, sa réputation de saint thaumaturge et d'intercesseur s'étend à tout le monde musulman.

La *Rifâ'iyya* est sans conteste la *tarîqa* qui se structure le plus rapidement. Ahmad Rifâ'î (1118-1182) prône un strict respect du modèle prophétique, et recommande l'humilité et la compassion. Par l'amour qu'il porte à toutes les créatures, en particulier aux animaux, Ahmad Rifâ'î est parfois comparé à saint François d'Assise.

À partir du XIIIe siècle, les disciples d'Ahmad Rifâ'î vont introduire des pratiques peu conformes à son enseignement : ils marchent sur des tisons, avalent des serpents, se transpercent le corps... Ces exercices, expliquent-ils, sont inoffensifs en vertu du pouvoir initiatique du saint fondateur et de la protection qui en découle. On trouve ce type de comportements chamaniques dans d'autres groupes soufis ayant plus ou moins dévié de leur spiritualité initiale.

En Asie Centrale et Iran

La *Kubrawiyya* n'existe plus, mais elle a marqué l'histoire du soufisme. Le maître éponyme, Najm al-Dîn Kubrâ (1145/46-1221) forme une pépinière de disciples, ce qui lui vaut d'être surnommé « le modeleur de saints ».

Le charisme de Najm al-Dîn Kubrâ

Comme cela est relaté chez d'autres soufis, son regard suffisait à provoquer l'éveil spirituel chez la personne qui lui faisait face. Son charisme touchait apparemment aussi les animaux, puisque les chiens faisaient cercle autour de lui partout où il allait.

Kubrâ fonde une école initiatique originale : sa méthode repose sur la perception des centres subtils du corps humain (*latâ'if*) et vise à l'illumination progressive de l'être intérieur. Ces *latâ'if* correspondent aux *chakras* du Kundalini-Yoga hindou : y a-t-il eu influence de ce dernier sur le soufisme, ou s'agit-il d'un fonds spirituel commun ? Kubrâ meurt en martyr lors de l'invasion mongole.

La *Naqshbandiyya* est de nos jours la principale *tarîqa* de l'islam asiatique (principalement en Turquie et Asie centrale). La voie s'est constituée sous l'égide de Bahâ' al-Dîn Naqshband (1317-1389), mais celui-ci aurait été initié et inspiré directement par « l'entité spirituelle » (*rûhâniyya*) de 'Abd al-Khâliq Ghujduwânî (mort en 1220) (voir « l'initiation *uwaysî* », p. 135).

Ce dernier introduisit la pratique assidue du *dhikr* intérieur ou « *dhikr* du cœur », issue d'Abû Bakr, le proche Compagnon du Prophète, et qui devint caractéristique de l'ordre.

Les Naqshbandis ont érigé en principes des pratiques que l'on retrouve parfois ailleurs dans le soufisme :

- la « surveillance des pas » ;
- la « conscience de la respiration » (qui n'est pas sans évoquer les exercices de contrôle de la mort dans le bouddhisme tibétain) ;
- l'« examen permanent de ses actes » ;
- la « retraite au milieu de la foule » ;
- le « voyage vers la patrie spirituelle »...

Plusieurs méthodes initiatiques leur sont spécifiques, telles que « l'orientation du maître vers le disciple » (*tawajjuh*), « l'attache au maître » (*râbitat al-shaykh*), et surtout l'invocation silencieuse des noms de Dieu (*dhikr-i khafî*) : cette pratique serait, elle, influencée par le Japa du Yoga.

Foncièrement sunnite, et même hostile au chiisme, la *Naqshbandiyya* privilégie la sobriété et l'intériorité.

Une des grandes branches de la *Naqshbandiyya* est la *Mujaddidiyya*, car le naqhsbandi indien Ahmad Sirhindî (1564-1624) a été considéré par beaucoup comme le « rénovateur de l'islam (*mujaddid*) pour le deuxième millénaire de l'Hégire ».

La *Haqqâniyya*, du cheikh Nâzim de Chypre, est actuellement une branche très connue et répandue en Occident.

En Inde

Les soufis sont arrivés dans le sous-continent dès le XIe siècle, accompagnant les marchands puis les conquérants. Au contact des yogis hindous, de nombreux derviches de la mouvance des Qalandars ont adopté un mode de vie errant et ascétique, pratiquant le célibat et le végétarisme.

Dans le soufisme, le terme arabe *faqîr* (« pauvre en Dieu » ; pluriel *fuqarâ'*) désigne ceux qui ont renoncé au monde.

La *Shishtiyya*, issue de Mu'în al-Dîn Shishtî (1141-1236), s'organise et s'étend dans toute l'Inde musulmane sous l'égide du troisième successeur de Shishtî, Nizâm al-Dîn Awliyâ' (1238-1325). Cette confrérie a largement contribué à l'émergence d'une culture soufie indo-persane, qui se caractérise par son ouverture sur l'hindouisme.

La musique spirituelle

La méthode spirituelle des Shishtis donne une grande place à la musique. Ainsi, lorsqu'il arrive aux États-Unis en 1910, Inayat Khan, se fait connaître surtout grâce à sa pratique de la musique spirituelle. Son fils, Pir Vilayat Khan (1916-2004), étend cette audience en fondant l'Ordre Soufi Universel.

Les mausolées de Mu'în al-Dîn Shishtî à Ajmer (Rajastan) et de Nizâm al-Dîn Awliyâ' à Dehli sont très visités et font l'objet d'un pèlerinage annuel.

En Occident musulman

L'Espagne du sud (l'Andalousie) est musulmane jusqu'en 1492. De grandes figures du soufisme, tel Ibn ʻArabî, sont nées là-bas : elles sont donc européennes.

Abû Madyan Shuʻayb (1126-1198, appelé au Maghreb « Sidi Boumadiene ») est formé par plusieurs cheikhs marocains. Parmi eux, Abû Yaʻzâ, surnommé Yalannûr, « le possesseur de lumière », est un Berbère illettré, strictement végétarien, qui vit parmi les bêtes sauvages.

Après un voyage initiatique en Orient et au terme de plusieurs années de retraite, Abû Madyan exerce un rayonnement sans précédent au Maghreb, et certains de ses disciples répandent sa voie au Proche-Orient.

Par le brassage d'hommes et de doctrines qu'il suscite, Abû Madyan opère une synthèse entre les soufismes marocain, andalou et oriental. S'il n'a pas fondé d'ordre, il est comparable à un arbre dont les ramifications couvrent le Maghreb et une partie du Proche-Orient.

Le soufisme maghrébin, quant à lui, est structuré, au moins à partir du XIVe siècle, en grandes *zâwiya* qui jouent un rôle politique, social, et même militaire, considérable. Ainsi, au XVe siècle, lorsque le pouvoir mérinide est défaillant au Maroc, les cheikhs de *zâwiya* mènent de leur propre initiative le *jihâd* contre les Portugais qui veulent prendre pied dans ce pays.

À noter

Parmi les phénomènes les plus marquants du soufisme marocain il y a une vaste quête de bénédiction (*baraka*) issue du Prophète, vivifiée tant par les cheikhs soufis que par les descendants charnels, ou supposés tels, de Muhammad (les *shorfa*). L'imam al-Jazûlî (mort entre 1465 et 1470), en particulier, est à l'origine de ce mouvement de dévotion, qui vise à répandre la grâce muhammadienne sur le plus grand nombre de personnes.

On doit à Jazûlî un recueil de prières sur le Prophète, très célèbre dans le monde musulman, le « Guide des œuvres de bien » (*Dalâ'il al-khayrât*), qui accorde au Prophète une dimension cosmique :

Ô Allah, prie sur notre seigneur Muhammad, au nombre de toutes les gouttes qui sont tombées de tes cieux sur la terre, depuis que Tu as créé le monde jusqu'au jour du jugement dernier, chaque jour mille fois…

Ô Allah, prie sur notre seigneur Muhammad, au nombre de toutes les étoiles, depuis que Tu as créé le monde jusqu'au jour du jugement dernier, chaque jour mille fois …

Ô Allah, prie sur notre seigneur Muhammad, au nombre de toutes les créatures des océans, que Tu es seul à connaître, jusqu'au jour du jugement dernier, chaque jour mille fois...

Ô Allah, prie sur notre seigneur Muhammad, autant qu'il y a de grains de sable et de cailloux dans la terre, les plaines et les montagnes, depuis que Tu as créé le monde jusqu'au jour du jugement dernier, chaque jour mille fois...

La *Tijâniyya* apparaît bien plus tard (fin du XVIII[e] siècle) que les confréries créées durant la période médiévale, mais elle est pourtant considérée comme une « voie-mère », et non comme une branche tardive d'un ordre ancien. Originaire de la région de Tlemcen (Algérie actuelle), Ahmad Tijânî (1738/39-1815) est initié dans plusieurs voies, mais il voit en 1782 le Prophète à l'état de veille, qui lui enjoint de fonder sa propre *tarîqa*. Il présente dès lors la *Tijâniyya* comme l'accomplissement des voies initiatiques antérieures, et impose aux adeptes de renoncer à toute autre affiliation. Dans notre contexte mondialisé, cet exclusivisme est remis en cause par les dirigeants tijânis actuels.

Selon le cheikh malien Amadou Hampaté Bâ (1900-1991), cette voie « joue, dans l'Islâm, le rôle que l'Islâm joue parmi les

religions », c'est-à-dire qu'elle synthétise et parachève les voies initiatiques antérieures.

Après sa mort, la *Tijâniyya* se propage en Afrique de l'Ouest (Sénégal, Guinée, Mali) par l'intermédiaire d'adeptes tels que Hajj 'Umar Tal (1797-1864). Bien présente en Algérie et au Maroc, la *Tijâniyya* reste à ce jour la confrérie majeure de l'Afrique subsaharienne.

En Égypte et en Syrie

Le bon accueil réservé par les pouvoirs politiques (Ayyoubides, puis Mamelouks) aux oulémas et soufis étrangers favorise l'émergence d'une culture islamique très riche en Égypte et en Syrie. Ibn 'Arabî (1165-1240) s'inscrit dans le flux de ces Maghrébins et Andalous émigrés en Orient.

Prenant sa source au Maroc, la *Shâdhiliyya* s'enracine profondément en Égypte avant de se répandre dans une grande partie du monde musulman. Elle reste à ce jour, dans ses différentes ramifications, l'une des grandes voies du soufisme.

Parti chercher le pôle spirituel de son temps en Orient, Abû l-Hasan Shâdhilî (1197-1258) le trouve près de chez lui, dans le Rif marocain, en la personne de 'Abd al-Salâm Ibn Mashîsh (1140-vers 1228).

Après avoir laissé à Tunis un foyer spirituel toujours actif, Shâdhilî s'établit à Alexandrie en 1244. Se rendant presque chaque année à La Mecque, il parcourt toute l'Égypte puis traverse la mer Rouge. Il meurt lors de l'un de ces voyages, dans le désert qui borde la mer Rouge. D'après le saint lui-même, le nom de Shâdhilî lui aurait été donné par Dieu, avec cette signification spirituelle : « Celui qui s'est détourné du monde (*shâdhdh*) pour se consacrer à Moi (*lî*). »

Shâdhilî enseigne le dépouillement intérieur et la concentration sur Dieu seul par la vertu du *dhikr*. Réprouvant toute attitude

ostentatoire (dans l'habit, les états spirituels, les miracles...), il demande au disciple de se fondre dans la société. L'adhésion à la Loi et à la *Sunna* est pour lui une condition préalable au cheminement initiatique.

Le troisième maître de la voie, l'Égyptien Ibn 'Atâ' Allâh (1259-1309), transmet et développe l'enseignement shâdhilî dans une œuvre qui se diffuse dans tout le monde musulman. Ses *Sagesses* (*Hikam*) proposent sous forme de sentences lapidaires une pédagogie initiatique s'adressant directement à l'âme-conscience du disciple, ce qui explique les nombreux commentaires dont elles ont fait l'objet jusqu'à nos jours.

Quelques *Hikam*

- Rien ne te mène autant que l'illusion !
- Diminue tes sources de joie, tu diminueras tes motifs de tristesse !
- Scruter les défauts cachés en toi vaut mieux que chercher à percevoir les mystères qui te sont voilés !
- Dieu veut te rendre insatisfait de tout [ce qu'il y a en ce bas-monde] pour que rien ne te distraie de Lui !
- Ce n'est pas un être existant avec Dieu qui te Le voile – car rien n'existe avec Lui – mais c'est ton illusion que quelque chose existe avec Lui !

La *Shâdhiliyya* a joué un rôle pionnier dans la diffusion de la doctrine soufie en Occident, par le biais d'intellectuels convertis comme René Guénon, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Martin Lings, Michel Vâlsan, etc.

L'*Ahmadiyya* est une voie typiquement égyptienne, bien que le maître éponyme, Ahmad Badawî (1200-1276), soit né au Maroc. En 1237, il se fixe à Tanta, dans le delta du Nil, et s'installe sur une terrasse jusqu'à la fin de ses jours. L'élection d'un tel lieu de vie reflète le caractère extatique du personnage : Badawî est un « ravi en Dieu » (*majdhûb*) qui se soucie peu des

codes humains. Son apparence mystérieuse et les contours flous de sa vie expliquent qu'il soit devenu le saint patron de l'Égypte.

Lumière divine

D'après certaines traditions, Badawî se voilait le visage par deux pièces d'étoffe, à cause de l'éclat trop aveuglant de la lumière divine qui émanait de lui. Un jour, sur la demande insistante d'un de ses disciples, il accepta de relever son voile et le disciple périt sur-le-champ.

Dans le soufisme, ce trait spirituel est décrit comme relevant d'un héritage « moïsiaque » : à sa descente du mont Sinaï, le *visage de Moïse* irradiait un éclat éblouissant.

En Anatolie

Rûmî a été traité dans une section propre p. 56, car l'universalisme et le message d'amour qu'il porte débordent largement tout projet « confrérique ». Mais comment ignorer Hajjî Bektâsh (1242-1337) qui, comme Rûmî et tant d'autres, a été poussé par l'invasion mongole d'Asie centrale vers l'Anatolie ? Le syncrétisme[15] que vont pratiquer ceux qui se réclament de lui, les Bektashis, est déjà en germe chez lui. On y relève en effet l'influence du fonds chamanique turc, du christianisme anatolien et du chiisme. L'ouverture interreligieuse des Bektashis apparaît dans des formules telles que : « Un saint est pour tout le monde. »

Les Janissaires, corps d'élite de l'armée ottomane, étaient initiés dans la confrérie. Ainsi :

- Le jour de son enrôlement, chaque Janissaire faisait vœu d'obéissance à l'ordre bektashi.
- Les « pères » (*baba*) bektashi faisaient fonction d'aumôniers des Janissaires et suivaient les troupes en campagne.

15. Fait de combiner des éléments religieux pris dans différentes croyances.

En effet, la souplesse dogmatique des Bektashis leur a paradoxalement permis d'être des agents actifs de l'islamisation de l'Asie Mineure et des Balkans. Ils ont pourtant toujours été perçus comme « hétérodoxes » par les autres soufis et musulmans turcs.

Dans le Caucase

La *Khalwatiyya* tire son nom du terme arabe *khalwa*, la « retraite spirituelle » dont la pratique caractérise l'ordre. Le maître éponyme, 'Umar Khalwatî (mort en 1397), aurait été appelé ainsi car il aimait à se retirer dans un arbre au tronc creux.

Après avoir pénétré en Anatolie à la fin du xve siècle, la *Khalwatiyya* obtient les faveurs des Ottomans, puis essaime dans tous les territoires sous domination ottomane, particulièrement en Égypte. Elle atteint plus tard le Maghreb (Algérie actuelle).

Le sultan Mehmet, le conquérant de Constantinople en 1453, avait pour guide spirituel un cheikh khalwatî, qui le conseilla dans cette entreprise.

La voie enseigne une initiation progressive par l'invocation de sept Noms divins. Par le passé, les Khalwatis pratiquaient les sciences occultes (divination, alchimie, interprétation des rêves).

Comment fonctionne la transmission initiatique au sein d'une confrérie ?

Celles qu'on appelle les « voies-mères », c'est-à-dire les grandes confréries originelles, sont apparues entre les XIIe et XIVe siècles. Mais elles prennent toute leur source chez le prophète Muhammad : les filiations spirituelles existaient avant même la fondation des confréries.

Avec le temps, les « voies-mères » se sont ramifiées en donnant naissance à une multitude de « branches », chacune ayant sa

propre « chaîne initiatique » (*silsila*), appelée encore « chaîne d'or », remontant au Prophète.

À noter

> **Le lien initiatique entre le Prophète et les soufis passe généralement par 'Alî, cousin et gendre du Prophète, mais aussi parfois par Abû Bakr, ami intime de celui-ci, et premier calife.**

Les ramifications à l'intérieur des confréries ont lieu généralement à cause des problèmes de succession, lors de la mort du maître spirituel : il arrive souvent que se produisent des scissions, du fait que quelques disciples majeurs du cheikh défunt se croient investis de cette fonction. On peut voir en ces scissions une opportunité pour démultiplier les transferts d'influx spirituel ou de bénédiction (*baraka*) venant de Dieu et de son Prophète.

Prenons l'exemple de la *tarîqa* 'Alâwiyya (début xxe siècle). Elle prend sa source dans la « voie-mère » Shâdhiliyya (XIIIe), qui a connu une grande réforme ou un renouveau à la fin du xviiie siècle avec la Darqâwiyya. Mais en 1914 le cheikh Ahmad al-'Alâwî a rendu autonome sa propre voie, qui était jusqu'alors une branche de la Darqâwiyya. La 'Alâwiyya a donc pour nom officiel : *tarîqa* Shâdhiliyya Darqâwiyya 'Alâwiyya. Seuls les cheikhs ou les saints ayant un charisme particulier peuvent ainsi fonder de nouvelles voies initiatiques, plus ou moins reliées à leurs « voies-mères ».

« Le soufisme, cœur de l'islam »

À partir du XIIIe siècle, le soufisme n'est plus un phénomène marginal ; il devient même le courant dominant de la culture islamique sunnite, et dynamise à lui seul la vie spirituelle bien sûr, mais aussi intellectuelle et artistique. Nous avons noté l'ap-

pui qu'il a pu fournir à certains pouvoirs sunnites. Attirant des fidèles de plus en plus nombreux, il réoriente la piété et la vie religieuse. Par son ouverture et sa tolérance, le soufisme devient aussi un vecteur d'islamisation.

À noter

> **Le soufisme a acquis une grande visibilité au sein des sociétés musulmanes, dans les *madrasa*, les mosquées, et désormais dans les lieux dédiés à la pratique soufie, lieux dont les noms diffèrent suivant les régions du monde musulman : *zâwiya* dans le monde arabe (mais aussi *ribât*), *khânqâh* et *dergah* en Iran et en Inde, *tekke* en Turquie…**

L'un des signes majeurs de l'intégration du soufisme n'est autre que sa profonde imprégnation chez les oulémas, théologiens ou juristes de l'islam. La plupart des grands savants sont affiliés à une confrérie et suivent un maître spirituel. C'est le cas par exemple du « sultan des oulémas » 'Izz al-Dîn Ibn 'Abd al-Salâm (1182-1261), de l'imam Nawawî (1233-1277), de Jalâl al-Dîn Suyûtî (1445-1505)…

Jalâl al-Dîn Suyûtî

Suyûtî (1445-1505) met à profit sa notoriété dans le monde musulman pour défendre le soufisme contre ses censeurs. Il est ainsi le premier à introduire le soufisme dans le champ de la *fatwa* (avis donné par un savant consulté par le pouvoir ou par un privé). Il montre qu'il faut interpréter les paroles des soufis et non s'arrêter à leur apparence, soutient que les saints ont le don d'ubiquité, affirme que les gnostiques sont supérieurs aux juristes, etc. Il a lui-même choisi la voie shâdhilie.

Ibn Taymiyya

Allons plus loin : le savant syrien Ibn Taymiyya (1263-1328) est souvent présenté comme le plus farouche adversaire des soufis. Or, de nombreux documents sont là pour attester qu'il était lui-même affilié à la *tarîqa* Qâdiriyya. Il tire même fierté qu'il n'y ait que deux intermédiaires entre lui et 'Abd al-Qâdir Jîlânî ! Il a joué à Damas le rôle d'un véritable cheikh. En fait, c'était un grand spirituel, mais il se méfiait des approches trop ésotériques du soufisme. Il a par exemple dénoncé la doctrine de « l'unicité de l'Être » (*wahdat al-wujûd*), telle que formulée par Ibn 'Arabî et d'autres. Ibn Taymiyya valide les « stations » initiatiques telles que l'amour entre Dieu et l'homme ; il crédite les miracles des saints, excuse l'ivresse du soufi extatique, reconnaît le rôle de l' « inspiration » et du « dévoilement », etc.

En résumé

Le XIIIe siècle se caractérise par deux traits majeurs : à la fois se parachève l'écriture de la doctrine soufie, et apparaissent des familles spirituelles qui se structurent en confréries (*tarîqa*). Ces deux phénomènes sont en fait complémentaires et se fécondent mutuellement.

Les écrits des maîtres soufis ont toujours un but initiatique : ils doivent susciter l'éveil spirituel. Si les auteurs écrivent des traités en prose, ils emploient beaucoup la poésie. Celle-ci permet d'évoquer des réalités plus allusives, ou de toucher plus directement le lecteur.

À la fin de la période médiévale, le soufisme n'a plus à se faire accepter par l'orthodoxie, car il en est lui-même la source vive. Il est désormais agrégé au corps des sciences enseignées dans les lieux de la vie islamique. Les thèmes centraux de la doctrine

soufie ont pénétré les esprits et apparaissent dans des livres n'ayant pas de rapport direct avec le soufisme.

Dans l'espace et dans le temps, les confréries soufies ont joué un rôle considérable dans l'éducation religieuse et spirituelle bien sûr, mais également dans les domaines social, politique et culturel.

CHAPITRE 4

LE SOUFISME DANS LA MODERNITÉ : LA CRITIQUE

Au programme

- Le wahhabisme
- Les fondements soufis du réformisme musulman
- Ne pas confondre salafî et salafiste
- Quelques perspectives sur le soufisme contemporain

Au tournant des XVIII[e] et XIX[e] siècles, le monde du soufisme connaît une effervescence comparable à celle des XII[e] et XIII[e] siècle. Ce renouveau, ou cette réaction, qui accompagne un réveil de l'islam et la troisième vague de son expansion, est dû notamment à l'affaiblissement des grands empires musulmans (ottoman, séfévide, moghol), et à la domination toujours plus affirmée de l'Europe.

Cependant, le soufisme est de plus en plus la cible d'attaques provenant d'abord de musulmans conservateurs prônant une épuration de la pratique de l'islam, puis de « modernistes », leaders politiques ou réformistes religieux.

Le wahhabisme

C'est alors qu'apparaît, dans le désert d'Arabie, le mouvement wahhabite, fondé par Ibn 'Abd al-Wahhâb (1703-1792). Il impose le retour à un islam supposé originel, délivré des innovations et des superstitions. Il condamne également certaines pratiques confrériques spectaculaires et la religion populaire qui a éclos autour des tombes des saints. Le soufisme réformé qui voit le jour au même moment participe du même élan d'épuration, mais les wahhabites vont se poser rapidement en adversaires idéologiques et politiques du soufisme.

Les wahhabites et ceux qui leur sont inféodés sont réfractaires à toute dimension intérieure de l'islam, à toute valeur symbolique des rites. Ils dénigrent l'influence spirituelle qu'exercent les maîtres soufis sur leurs disciples.

Ils s'appuient sur Ibn Taymiyya pour dénoncer la mystique, mais c'est à croire qu'ils ne l'ont pas lu. Ils ont véritablement tronqué sa pensée.

L'État saoudien n'a pas hésité à promouvoir par le passé cet islam sec et frustre. Il cherche maintenant à prendre des distances avec le clergé wahhabite.

Les fondements soufis du réformisme musulman

Au Proche-Orient apparaît vers 1890 le courant de l'*islâh*, la « réforme ». Ses promoteurs ont pour projet de régénérer la religion et de l'adapter à l'éthique du siècle : nous sommes en pleine période de l'hégémonie culturelle et militaire de l'Europe. Or, les principaux initiateurs de ce mouvement, tel Jamâl al-Dîn Afghânî (1838-1897) et son disciple Muhammad 'Abduh (1849-1905), ont tous des liens affirmés avec le soufisme.

Rashîd Ridâ (1865-1935), l'un des disciples majeurs de ʻAbduh, subit l'influence de la doctrine wahhabite et se montre moins ouvert à la spiritualité. Il reconnaît toutefois le soufisme en tant que voie de purification de l'âme, et reprend à son compte cette parole ancienne : « Le soufisme consiste à réaliser en toi les nobles mœurs (*akhlâq*) ; plus tu les acquiers, plus tu progresses dans le soufisme. »

Un exemple de censure

En 1874, ʻAbduh avait rédigé une *Épître sur les inspirations mystiques* dans laquelle il reprenait les thèses d'Ibn ʻArabî sur l'unicité de l'Être. Ce texte embarrasse Rashîd Ridâ, qui ne l'inclut pas dans l'édition posthume des œuvres du maître…

Hasan al-Bannâ' (1906-1949) lui-même, le fondateur des Frères Musulmans, est issu des milieux soufis. La charte de l'association des Frères Musulmans, rédigée en 1928, stipule que le mouvement a pour fondement « une réalité soufie ». À l'origine, il présentait en effet beaucoup d'analogies avec une *tarîqa*, mais il s'est vite politisé.

Beaucoup d'autres réformateurs musulmans du XXe siècle présentent le même profil : ils adhèrent au soufisme classique, car ils ont été éduqués dans ses valeurs, mais ils fustigent le confrérisme populaire et ses pratiques aberrantes à leurs yeux. Celles-ci leur paraissent aller à l'encontre du progrès dont ont besoin les sociétés musulmanes. Citons le penseur turc Saʻîd Nursî (1878-1960), qui fonde le mouvement Nurdju, et son successeur Fethullah Gülen, le théologien indien Abû l-ʻAlâ' Mawdûdî (1903-1979), ʻAbd al-Salâm Yâsîn (1928-2012), islamiste marocain issu d'une confrérie marocaine.

Muhammad Iqbal et Nietzsche

Penseur et poète majeur, l'Indien Muhammad Iqbal (1877-1938), qui se considérait comme le disciple de Rûmî, a étudié en Europe, où il a reçu l'influence de Nietzsche. Il compare celui-ci à Hallâj, tous deux étrangers dans leur patrie : Hallâj a été exécuté par les « docteurs de la Loi », et Nietzsche par les médecins…

Ne pas confondre salafî et salafiste

À l'instar du terme islamisme, celui de salafisme est devenu un fourre-tout. À vrai dire, il faut distinguer entre salafî et salafiste.

Les salafî sont des réformateurs qui, tel al-Afghânî et ʻAbduh, veulent revenir à l'islam pur des « pieux devanciers » (*al-salaf al-sâlih*), c'est-à-dire des premières générations de musulmans. Nous venons de voir leurs liens nuancés avec le soufisme.

Il en va tout autrement des salafistes contemporains : leur idéologie est marquée par une frustration psycho-sociale, par l'ignorance des sources islamiques et donc la sécheresse doctrinale. Tout ce qui n'entre pas dans leurs catégories étroites est taxé d'« associationnisme » ou d'idolâtrie (*shirk*). Les extrémistes parmi eux pratiquent le djihadisme – terme mal choisi, car fondamentalement le *jihâd* n'est autre que la lutte spirituelle contre les passions individuelles. Ils détruisent les sanctuaires des saints musulmans, brûlent les manuscrits anciens… C'est du nihilisme sous couvert de religion.

Le commandant Massoud

Les premières victimes des djihadistes sont les musulmans eux-mêmes, et notamment des soufis. En témoigne notamment l'assassinat du commandant afghan Massoud, le 9 septembre 2001. Massoud était affilié à la *tarîqa Naqshbandiyya*.

Quelques perspectives sur le soufisme contemporain

Les attaques virulentes dont le soufisme fut l'objet de la part tant des wahhabites/salafistes que des « modernistes » avaient, en apparence, fait tomber le soufisme en disgrâce, et jusque dans les années 1970 on prophétisait sa mort. Or, un renouveau s'est nettement dessiné dans les années 1980 et surtout 1990, à la suite de l'échec des diverses idéologies qu'a connues le monde arabo-musulman au XXe siècle (nationalisme, marxisme, islamisme...), et du désenchantement de ceux qui suivaient le modèle occidental.

En Turquie, le parti « religieux » au pouvoir, l'AKP, se saisit de la figure de Rûmî et des « Derviches tourneurs » qui en sont issus pour présenter le beau visage de l'islam, *versus* l'islamisme qui effraie tant l'Europe.

En Algérie, l'enjeu est plus criant encore : les autorités et diverses instances rivalisent pour promouvoir une vision spiritualiste de l'islam, en réaction aux persécutions que le régime de Boumediene a commises, dans les années 1970, à l'encontre des soufis, et à la montée de l'islamisme djihadiste que ce vide n'a pas manqué de susciter deux décennies plus tard.

Le cas de l'Algérie montre bien que le rôle du soufisme dans la société devient plus nécessaire, plus manifeste, dès lors que l'environnement humain est en perte de sens.

À noter

De nos jours, le soufisme est parfois exposé à la « récupération » politique. L'idée, plus ou moins avouée, qui anime maints dirigeants en pays arabes notamment est que le soufisme est de nature à servir d'antidote aux diverses formes de fondamentalisme musulman ou d'idéologies utilisant l'islam à des fins politiques.

L'intérêt que le soufisme suscite en Occident n'est pas nouveau : depuis la fin du XIX[e] siècle, il a été et reste un facteur déterminant de conversion à l'islam (pensons à l'écrivain Isabelle Eberhardt, au penseur René Guénon, etc.). Mais, du fait qu'il est moins spectaculaire que l'islamisme ou le djihadisme, les médias en parlent moins…

En pleine période coloniale, des Occidentaux fuyant la civilisation mécaniste et l'idéologie du progrès étaient déjà gagnés par la « mystique du désert ». Déplorant la sécularisation du christianisme, et son appui à l'impérialisme européen, certains ont cherché dans le soufisme une régénérescence métaphysique.

Après avoir fréquenté diverses chapelles ésotériques à Paris, René Guénon (1886-1951) fut initié à l'islam soufi en 1912. Établi au Caire à partir de 1930, il suivit la voie soufie tout en poursuivant la rédaction d'une œuvre dans laquelle il a mis en garde les Occidentaux contre l' « obscurantisme » de la modernité et leur a rappelé la doctrine universelle de la « Tradition primordiale ». Il y est moins question de l'islam que d'autres traditions, bien que Guénon le considère comme la forme la plus opérante sur le plan initiatique, puisque dernière religion révélée.

Le soufisme occidental

De Guénon est issue la mouvance dite « traditionnaliste » du soufisme occidental, dont la principale figure en est le Suisse Frithjof Schuon (1907-1998). Artiste et poète, celui-ci a rédigé une œuvre doctrinale puissante.

Plusieurs des disciples de Schuon ou de ses ex-disciples sont à l'origine d'un grand mouvement d'étude et de traduction des textes soufis : Titus Burckhardt, Martin Lings, Seyyed Hossein Nasr ou encore Michel Vâlsan, qui, le premier, a divulgué les études sur Ibn 'Arabî en Occident.

À partir des années 1970, plusieurs groupes soufis émanant des grandes voies ont vu le jour en Occident. Cette expansion n'est pas une simple conséquence de l'émigration, car les cheikhs « orientaux » ont depuis longtemps considéré l'Occident comme une terre providentielle. Constatant que la pression socio-politique qui pèse dans leurs pays peut entraver le développement individuel, ils ont vu dans l'Occident un espace de liberté et constaté une réelle attente dans le domaine spirituel.

En résumé

Jusqu'au XIX[e] siècle, le soufisme imprègne tous les aspects de la culture islamique, mais sa forme confrérique connaît parfois des dégénérescences qui vont être la cible tantôt des wahhabites/salafistes, tantôt des « modernistes » nationalistes du XX[e] siècle, qui le considéraient comme le symbole de la décadence.

Pourtant, les grands réformistes musulmans de la fin du XIX[e] siècle et du XX[e] n'ont jamais renié leur ancrage dans le soufisme, en tant qu'exigence spirituelle. Ils ont seulement critiqué la forme confrérique lorsqu'elle aliénait, selon eux, les peuples musulmans.

Le soufisme a attiré certains occidentaux depuis le XIX[e] siècle. Toutes les grandes confréries sont actives en Occident, et il y existe désormais une véritable culture soufie, qui présente des modalités variées.

PARTIE 2

L'EXPÉRIENCE

CHAPITRE 5

LES FONDEMENTS DE L'EXPÉRIENCE : LE CORAN ET LE PROPHÈTE

Au programme

- Le « secret » coranique
- Le soufi chemine dans le Livre
- Le modèle muhammadien
- La Réalité métaphysique du Prophète
- Le Maître des maîtres

Le « secret » coranique

« Le Coran, c'est notre Eucharistie. »

Eva de Vitray-Meyerovitch[16]

Pour les musulmans en général, le Coran est en quelque sorte le Verbe divin incarné. La théologie de l'islam y voit un livre *révélé* et non simplement inspiré. Il n'est donc pas étonnant que les soufis tendent à « mêler leur chair et leur sang au Coran »,

16. Soufie française qui a fait connaître Rûmî au public francophone.

selon la formule d'un maître égyptien ancien. Qu'il y soit question d'histoires des prophètes, de préceptes moraux, d'avertissements eschatologiques ou même de prescriptions juridiques, chaque verset contient un « secret » (*sirr*) divin.

Certains versets en particulier ont une teneur spirituelle ou ésotérique évidente :

« Il [Dieu] est avec vous où que vous soyez. » (57 : 4)

« Où que vous vous tourniez, là est la face de Dieu. » (2 : 115)

« Nous [Dieu] sommes plus près de lui [l'homme] que sa veine jugulaire. » (50 : 16)

« Sur la terre il y a des signes pour ceux qui sont doués de certitude. Et en vous-mêmes, ne voyez-vous pas ? » (51 : 20)

Dans la sourate 18 (*La Caverne* : symbole de l'intériorité), la supériorité de la science mystique est affirmée par rapport à la réflexion humaine. Les versets 65 à 82 mettent en scène *Khadir*, personnage énigmatique, haute figure du « monde du Mystère », qui apparaît et disparaît pour initier prophètes et saints, et *Moïse*, le prophète du Décalogue et de la Loi.

Khadir et Moïse

Khadir met à l'épreuve Moïse par trois fois, en accomplissant des actes qui contreviennent en *apparence* à la Loi : il coule un bateau, tue un jeune homme, reconstruit un mur contre toute logique. Moïse, qui s'en tient aux normes extérieures de la Loi, se montre impatient et révolté. Khadir, quant à lui, perçoit la réalité profonde des choses et juge selon la Réalité (*Haqîqa*) : il explique à Moïse le bien-fondé ésotérique de ses actes, puis le laisse là.

Nous voici en présence de deux logiques différentes, mais complémentaires : celle de Moïse convient à la grande majorité des hommes, qui s'en tiennent à une perception superficielle, ou encore dualiste, du monde ; celle de Khadir dépasse les conven-

tions humaines du bien et du mal, ainsi que les contradictions apparentes, car elle s'ancre dans l'Unicité.

Ce qui importe ici c'est l'affirmation coranique de la primauté de la science intérieure, inspirée par Dieu, par rapport à la science formelle, reçue par le mental humain.

À noter

« Nous [Dieu] lui [Khadir] avons octroyé une science émanant de chez Nous », énonce le verset 18 : 65 : c'est le 'ilm ladunî, science mystique au sens où elle provient du monde du Mystère.

Cette science est aussi définie par les soufis comme une science octroyée par la grâce (*'ilm wahbî*), en contraste avec la science acquise (*'ilm kasbî*).

Le Coran propose par ailleurs de nombreuses paraboles. Parfois le sens en est à dessein énigmatique. Ainsi, le célèbre « verset de la Lumière » (24 : 35) a fait l'objet de multiples interprétations, de la plus métaphysique à la plus scientiste.

Le soufi chemine dans le Livre

La texture du Coran dans son ensemble structure la Voie initiatique. La *Tarîqa* est jalonnée de « stations » (*maqâmât*) et d'« états » (*ahwâl*)[17]. Or les unes et les autres trouvent leur fondement et leur terminologie même dans le Coran. À titre d'exemple :

- l'« abandon confiant en Dieu » (*tawakkul*) se fonde notamment sur « Confiez-vous à Dieu, si vous êtes croyants ! » (Coran 5 : 23).
- la « proximité » (*qurb*) sur « Quand Mes serviteurs t'interrogent à Mon sujet, [dis-leur que] Je suis proche » (2 : 186).

17. Les premières sont le fruit d'un travail initiatique conscient, tandis les seconds surviennent chez la personne sans qu'elle les ait suscités.

- l'« amour » (*mahabba*) sur « Dieu fera bientôt venir des hommes qu'Il aimera et qui L'aimeront » (5 : 54).

Ainsi, les termes coraniques qualifiant « stations » et « états » vont rapidement devenir des archétypes de la Voie, matrices dans lesquelles va évoluer l'expérience mystique et se former la terminologie soufie.

Une profusion de sens

Les soufis n'ont pas seulement puisé leur terminologie dans le Coran ; ils ont développé une herméneutique[18] spécifique, qui prend place parmi les disciplines de l'exégèse coranique.

Quelques paroles du Prophète, tout d'abord :

« Personne ne parvient à une intelligence vraie du Coran s'il n'y découvre de nombreux "aspects". »

« Le Coran possède de multiples "aspects" ; lisez-le donc dans le meilleur d'entre eux. »

« Chaque verset possède un sens extérieur et un sens intérieur ; toute lettre a une limite et toute limite a un point d'ascension. »

Face à cette profusion de sens suggérée par le Prophète, la pédagogie soufie vise à déconcerter la raison humaine et à lui rappeler son indigence.

« Si, pour chaque lettre du Coran, l'homme recevait mille degrés de compréhension, ceci n'épuiserait pas tous les sens que contient un seul verset. La parole de Dieu est à l'image de Dieu Lui-même : infinie et increée ; comment donc pourrait-elle être saisie par l'homme, créature éphémère ? »

Sahl Tustarî

18. C'est l'art ou la science d'interpréter les textes religieux ou philosophiques.

Le Coran lui-même avertit que « nul autre que Dieu ne connaît son interprétation » (3 : 7). Il en découle que l'homme ne peut accéder à celle-ci que par inspiration divine. C'est pourquoi le Coran montre le chemin, invitant l'homme à une compréhension graduelle de son langage et de sa terminologie. Il détermine une superposition de sens pour un seul terme, à laquelle correspond une hiérarchie des niveaux de conscience.

À noter

Le Coran incite l'homme à goûter la certitude (*yaqîn*) issue de la contemplation en passant par trois degrés :

- **la « science de la certitude » encore extérieure doit laisser la place à :**
- **l'« œil de la certitude », puis enfin à :**
- **la « réalité de la certitude », pure transparence dans lequel il n'y a plus de distance entre le contemplant et le Contemplé[19].**

L'exégèse soufie du Coran ne fait donc que prolonger la polysémie inhérente au Livre.

Pour le soufi, le Coran agit comme un miroir de l'état spirituel de la personne. L'imam 'Alî disait en ce sens que « le Coran ne parle pas, ce sont les hommes qui le font parler ».

« Ton degré de compréhension du Coran dépend de ton degré de proximité de Dieu. »

Abû Saïd Kharrâz

Donnons un exemple d'interprétation ésotérique, attribuée à Abû Yazîd Bistâmî :

« Quand les rois pénètrent dans une cité, ils la corrompent, et font de ses plus nobles habitants des misérables » (Coran 27 : 34). Au sens évident, extérieur, de ce verset se superpose

19. Voir les versets 102 : 5 ; 102 : 7 et 56 : 95.

celui-ci : « Quand la gnose pénètre dans le coeur de l'homme, elle expulse ou brûle tout ce qui s'y trouve [c'est-à-dire les passions et les illusions qu'entretient l'ego]. »

Le modèle muhammadien

Le témoignage de foi (*shahâda*) est double en islam : « Il n'y a de dieu que Dieu, et Muhammad est l'envoyé de Dieu. »

« Il n'y a de dieu que Dieu » représente le Principe en lui-même, et « Muhammad est l'envoyé de Dieu », le Principe manifesté dans la création.

Le Prophète, dont « la nature était celle même du Coran » – d'après son épouse Aïcha – était d'évidence l'être le plus apte à incarner le message de l'islam, et par conséquent le meilleur modèle pour les musulmans. Les Compagnons et les premières générations qui ont suivi se sont donc préoccupés de consigner ses actes et ses paroles (*hadîth*), ses qualités, sa manière de vivre, mais aussi ses approbations tacites, ses réticences, ses silences... Cette « voie » tracée par le Prophète constitue la deuxième source de l'islam : c'est la *Sunna*.

« Vous avez dans l'Envoyé de Dieu un beau modèle. »

Coran 33 : 21

Ce modèle se réduit-il à une conformité extérieure à l'enseignement du Prophète, à une règle de conduite, ou bien comporte-t-il aussi une dimension intérieure ?

Les théologiens et les juristes, explique un soufi, ont essentiellement tiré des arguments et des statuts de l'exemple du Prophète ; les soufis, eux, s'attachent à s'imprégner de ses « nobles vertus » et de son vécu spirituel.

Ainsi l'Ascension céleste du Prophète (le *Mi'râj*) représente-elle l'archétype de tout voyage initiatique en islam. Dans cet épisode, évoqué dans la sourate de l'*Étoile*, le Prophète, après avoir été transporté de nuit de La Mecque à Jérusalem, est élevé jusqu'au Trône divin. Son guide, l'archange Gabriel, s'arrête, tandis que Muhammad est admis dans la proximité de Dieu, « à la distance de deux arcs ou plus près » (Coran 52 : 9).

Les saints « muhammadiens » ont cette faculté d'effectuer, dans une moindre mesure que le Prophète, une ascension mystique. Mais il est généralement reconnu que Muhammad a accompli son ascension à la fois corporellement et spirituellement, tandis que les saints ne l'effectuent qu'en esprit.

À noter

Les soufis suivent donc, extérieurement et intérieurement, la *Sunna*, le « modèle muhammadien » et, à ce titre, ils se considèrent comme foncièrement *sunnites*.

La Réalité métaphysique du Prophète

Quelle est la véritable nature du Prophète, que le Coran qualifie de « sublime » (68 : 4) ? Au-delà de la personne historique de Muhammad, les soufis se fondent sur ses propres paroles pour expérimenter sa réalité métaphysique, ce qu'ils appellent la *Réalité muhammadienne*.

- « On demanda à Muhammad :
  – Quand devins-tu prophète ?
  – J'étais déjà prophète alors qu'Adam était entre l'esprit et le corps, répondit-il. »
- « Je suis le premier des hommes à avoir été créé, et le dernier à avoir été envoyé [comme prophète]. »
- « Le Compagnon Jâbir demanda au Prophète :

– Quelle est la première chose que Dieu a créée ?

– La lumière de ton prophète, répondit Muhammad. »

À partir de tels *hadiths*, les spirituels musulmans ont élaboré une doctrine de la primauté, de la précellence du Prophète par rapport à l'ensemble de la création. De la Lumière muhammadienne (*al-nûr al-muhammadî*), réfraction de la Lumière divine, émane le cosmos. Cette lumière aurait cheminé de prophète en prophète jusqu'à son « incarnation » ultime dans le Muhammad historique.

À noter

Les soufis qui s'adonnent à la retraite spirituelle (*khalwa*) expérimentent parfois la vision intérieure de la Lumière muhammadienne sous une forme ou une autre.

Dieu aurait ainsi créé le monde à partir de la Réalité de Muhammad, et sa mort physique, en 632, n'a affecté en rien, pour les soufis, sa présence spirituelle ici-bas jusqu'à la fin des temps.

Cette dimension ésotérique du Prophète échappe à l'entendement du commun :

« *Ce que les créatures peuvent saisir de la réalité du Prophète est comparable aux gouttes d'eau qui suintent d'une outre remplie.* »

Abû Yazîd Bistâmî

« Qui m'a vu, a vu Dieu », rapporte-on du Prophète, ce qui rappelle la parole de Jésus « Qui m'a vu, a vu le Père ». Pour l'école issue d'Ibn 'Arabî, la « Réalité muhammadienne » est donc le miroir de Dieu ; en ce sens, Muhammad possède des attributs divins tels que le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché... Semblable doctrine a inquiété les docteurs de l'islam, pour lequel le fait d'« associer » (*shirk*) quelqu'un ou quelque chose à Dieu constitue le plus grave péché !

« N'eusse été toi [Muhammad], Je n'aurais pas créé le cosmos ! » Cette parole est souvent jugée apocryphe, mais plusieurs savants retiennent que son sens est authentique.

Le Maître des maîtres

La relation initiatique de maître à disciple joue un rôle fondamental dans le soufisme. Or les différents cheikhs, qu'ils appartiennent ou non à une confrérie, ont tous conscience de puiser leur influx spirituel (*baraka*) chez le Prophète ; ils ne font que le représenter dans cette humanité post-prophétique. Ainsi le fondateur de la confrérie sénégalaise des Mourides, Ahmadou Bamba (1853-1927), signait-il et se faisait-il appeler « le serviteur de l'envoyé de Dieu » (*khâdim al-rasûl*).

« Sache que la "Réalité muhammadienne" est semblable au soleil, et la lumière du cœur de chaque saint à autant de lunes. Tu le sais, la lune éclaire parce que la lumière du soleil se pose sur elle et qu'elle la réfléchit. Le soleil illumine donc de jour, mais aussi de nuit par l'intermédiaire de la clarté lunaire : il ne se couche jamais ! Tu peux ainsi comprendre que le rayonnement des saints est permanent, vu que la lumière de l'Envoyé de Dieu irradie constamment sur eux. Les saints sont donc des signes (âyât) que Dieu envoie aux hommes en les manifestant l'un après l'autre. »

Ibn 'Atâ' Allâh

Les chaînes initiatiques des voies soufies (*silsila*) remontent toutes, au fil des générations, jusqu'au Prophète, qui est le Maître des maîtres. On a donc là le versant ésotérique de ce que l'on appelle la « science du Hadîth », dans laquelle une parole ou un acte de Muhammad est rapporté par une lignée de transmetteurs authentifiés.

Il faut distinguer entre la face exotérique du Prophète, « envoyé » à l'ensemble des créatures et ayant pris une apparence humaine abordable par tous, et sa face ésotérique, tournée vers Dieu, toute de sainteté.

De son vivant, le Prophète a dispensé à certains de ses Compagnons un enseignement ésotérique. Ce qu'il disait au premier bédouin venu l'interroger sur l'islam n'avait aucune commune mesure avec les paroles qu'il tenait à Abû Bakr ou à 'Alî, par exemple.

« J'ai retenu de l'Envoyé de Dieu deux vases de science. J'ai diffusé l'un ; si j'en avais fait autant du second, on m'aurait coupé la gorge [car il s'agissait d'une science trop ésotérique pour être divulguée au commun des croyants]. »

Le Compagnon Abû Hurayra

Toute forme de sainteté en islam, ou de maîtrise spirituelle, n'a donc de sens que vivifiée par le lien subtil qui rattache l'initié à l'entité spirituelle du Prophète. C'est en ce sens qu'il faut comprendre cette parole d'un cheikh : « Si la vision de l'Envoyé de Dieu m'était retirée un seul instant, je ne me compterais plus parmi les musulmans. »

Les plus « réalisés » parmi les soufis entretiennent en effet un lien subtil avec le Prophète, et reçoivent de lui des enseignements spirituels, des formules de prière, voire des textes entiers.

À noter

Si la vision du Prophète durant le sommeil (*manâm*) revêt un caractère presque ordinaire aux yeux des spirituels musulmans, seuls certains peuvent le voir à l'état de veille (*yaqaza*).

En résumé

Les soufis considèrent que le Coran a été révélé historiquement dans l'Arabie du VIIe siècle, mais que son enseignement spirituel et ésotérique se révèle jusqu'à la fin des temps à la personne prédisposée. Leur expérience suit donc l'injonction coranique à explorer, intérioriser, les sens superposés du Livre.

Pour les soufis, le Prophète n'est pas un simple « envoyé » (*rasûl*), venu délivrer, tel un facteur, un message, et qui n'aurait plus aucune importance une fois mort. C'est ce que croient certains musulmans littéralistes.

Il est avant tout *le* maître spirituel, et tous les cheikhs soufis ont conscience de puiser en lui leurs connaissances intérieures et leur force spirituelle.

CHAPITRE 6

« SE CONNAÎTRE SOI-MÊME, C'EST CONNAÎTRE SON SEIGNEUR »

Au programme

- Intériorité et extériorité
- Un processus d'introspection graduelle
- Les méthodes cognitives
- La psychologie soufie
- Polir le cœur

Le soufisme est, à proprement parler, la voie ésotérique de l'islam, c'est-à-dire qu'il propose une exploration intérieure, une appropriation personnelle, de l'enseignement islamique. Il y a là toute la complexité de la relation, ou de la tension, entre la religion formelle et la spiritualité qui l'habite. Cette polarité n'est pas propre à l'islam, mais elle y est exacerbée. Ainsi, dans le vécu de nombreux musulmans, Dieu est pure transcendance, et donc d'un accès difficile ; ou encore réduit-on l'islam à une normativité juridique oscillant entre le licite (*ḥalâl*) et l'illicite (*ḥarâm*).

C'est là qu'intervient l'épistémologie soufie. Du grec ancien *epistêmê* « connaissance, science » et *lógos* « discours », l'épistémologie désigne la théorie de la connaissance en général.

Intériorité et extériorité

La Réalité ne se réduit pas à ses app
conscience ordinaire – c'est-à-dire
l'être humain ne vit qu'à la périphér
que la surface. Le soufisme se prop
libre entre cette perception exotéri
illusoire – et la Réalité intérieure, la

« Il est le Premier et le Dernier, l'E
(*bâtin*) » : c'est ainsi que Dieu se pré
Or, selon l'enseignement biblique
et le monde ont été créés à l'image
le Prophète – ou l'imam 'Alî – affi
soi-même connaît son Seigneur ».

Si le Dieu de l'islam se présente da
la complétude entre l'Extérieur e
également chercher à réaliser cet é

En ce sens, le soufi peut utiliser le
se situe en effet à l'intersection ent
la spiritualité ou de la sagesse unive

À noter

> Dans le Coran, « le monde du Mystère » (*'âlam al-ghayb*), accessible aux seuls sens spirituels, précède toujours le « monde du Témoignage » (*'âlam al-shahâda*), perçu par les sens matériels.
>
> De même, de nombreux versets coraniques mentionnent d'abord le travail spirituel de purification accompli par le Prophète sur les croyants, avant l'enseignement formel qu'il leur a aussi prodigué (3 : 164 ; 62 : 2, et suivants).

Cette hiérarchie des valeurs, c'est-à-dire la prévalence du spirituel sur le matériel, du subtil sur le formel, nous l'avons vu, est affirmée au cœur même du Coran, dans le « scénario » de la rencontre entre Moïse et Khadir (sourate 18 citée p. 86).

Un processus d'introspection graduelle

Dans le Coran et dans le Hadîth, il y a clairement une pédagogie qui consiste en un processus d'introspection graduelle, d'exploration des sens superposés de la Révélation et du monde.

> *« Sur terre il y a des signes pour ceux qui sont doués de certitude ; et en vous-mêmes ne voyez-vous pas ? »*
>
> Coran 51 : 20

Ce « voyage » se fait généralement en trois étapes (le chiffre 3 étant le premier nombre impair après le 1 de l'Unicité).

Nous avons déjà observé, dans le « hadîth de Gabriel » (p. 15), comment le fidèle ne peut accéder à l'islam plénier qu'en partant de la dimension formelle de la pratique (*islâm*) pour se hisser à celle, déjà invisible, de la foi (*îmân*) et surtout à cette quête de la contemplation (l'exigence d'adorer Dieu comme si nous Le voyions) qui doit déboucher sur la certitude spirituelle (*ihsân*).

Utilisons une image, celle de la noix : L'*islâm* correspond à l'écorce qui contient et protège la noix ; l'*îmân* en est la chair, et l'*ihsân* l'huile, la quintessence. C'est le noyau en fusion de la terre qui donne ses formes à l'écorce terrestre ; de même, c'est l'*ihsân* qui doit nourrir et vivifier l'*islâm*.

Ainsi s'explique le symbolisme architectural des trois boules de cuivre superposées qui dominent les coupoles des mosquées : celle du bas, la plus grosse, correspond à l'islâm, la deuxième à l'*îmân* et la troisième, la plus fine, la plus subtile, à l'*ihsân*.

Les méthodes cognitives

Le soufisme est appelé dès ses débuts la « science des cœurs » ou la « science des états spirituels », par opposition aux disciplines formelles, telles que le droit. Cette « science de l'intérieur » (*'ilm al-bâtin*) – comme elle sera vite appelée – propose une explication subtile du monde, reposant sur diverses paroles du Prophète :

« Il existe une partie de la science qui est comparable à un édifice caché : ne la connaissent que les Gens de la gnose[20]*. »*

« La science est de deux genres : celle qui siège dans le cœur – et qui est la science bénéfique – et la "science-discours", témoignage de Dieu contre les hommes. »

Cette science a pour canaux l'inspiration (*ilhâm*) et le dévoilement spirituel (*kashf*) :

- L'*inspiration* est présentée comme l'héritière de la révélation (*wahy*) que seuls reçoivent les prophètes. Maints textes ou formules d'invocation des grands maîtres sont donnés comme inspirés par Dieu, le Prophète, Khadir ou des saints défunts.

20. Dans le contexte islamique ou soufi, le terme de « gnose » désigne la connaissance de Dieu ou des réalités spirituelles.

- Le *dévoilement* constitue pour les soufis la principale modalité d'accès au monde suprasensible. Il permet de soulever les voiles que le monde sensible (*mulk*) jette sur l'homme et ainsi d'accéder au monde spirituel (*malakût*), voire au monde divin (*jabarût*). Tel un éclair qui illumine la conscience et s'impose par sa fulgurance, il aboutit à la perception directe des réalités spirituelles, et dissipe le doute associé à la raison spéculative. Le *dévoilement* a pour assise le verset coranique 50 : 22 : « Tu étais inconscient de cela, puis *Nous avons dévoilé* ce qui te recouvrait ; aujourd'hui ta vue est perçante ! »

Les soufis et les oulémas ouverts à la dimension spirituelle se sont donc toujours méfiés de la « raison », en tant que produit du mental humain. Ils l'intègrent bien sûr dans leur démarche, mais constatent qu'il faut rapidement la dépasser. Ils cherchent en fait l'équilibre entre le *rationnel* et le *supra-rationnel*, là où la théologie et le droit s'appuient sur la raison discursive, et alors que la plupart des hommes se limitent à la seule perception mentale ou cérébrale.

À noter

Attention : le « supra-rationnel » reconnaît et inclut le rationnel. Il ne faut donc pas le confondre avec « l'irrationnel ».

Pour Ghazâlî, qui maîtrisa pourtant toutes les sciences argumentatives de son temps, l'intellect ne sert qu'à détruire la confiance que l'on a en lui, et la seule connaissance certaine est celle acquise par l'expérience spirituelle.

« La science authentique n'est pas donnée par la réflexion ni par les pensées émanant des rationalistes. Elle n'est que ce que Dieu jette dans le cœur du connaissant : une lumière divine qu'Il envoie à ceux de Ses serviteurs qu'Il choisit, ange, prophète, saint, simple croyant. Et celui qui n'a pas de dévoilement n'a aucune science. »

Ibn 'Arabî

« La raison est bonne et désirable jusqu'à ce qu'elle te fasse parvenir à la porte du Roi. Une fois arrivé à sa porte, répudie-la car, alors, elle te mène à ta perte. »

Rûmî

C'est pourquoi, dans le soufisme, les guides spirituels posent plus de questions qu'ils n'apportent de réponses. Celles-ci, en effet, limitent le processus de la remise en cause personnelle, qui peut amener à l'éveil.

C'est pourquoi aussi, l'enseignement soufi repose sur une sagesse déconcertante, paradoxale : face aux pensées illusoires et aux conditionnements sociaux du commun des mortels, cette sagesse prend souvent la forme de la « folie » divine, insoutenable pour le conformisme, y compris religieux :

- « Multipliez l'invocation du nom de Dieu au point que l'on dise de vous : "ils sont fous !" » dit le Prophète.
- « Bienvenue chez les fous ! », lance un cheikh contemporain à ceux qui prennent l'intention de suivre la Voie.

Les soufis soulignent que le mot *'aql*, qui signifie la « raison », veut dire aussi en arabe « l'entrave ».

Entre le oui et le non

Dans la Cordoue de la fin du XIIe siècle, le philosophe Averroès, âgé, veut rencontrer le jeune Ibn 'Arabî, dont l'éveil spirituel est déjà connu : « Qu'avez-vous trouvé par le dévoilement et l'inspiration divine ?, s'inquiète le premier. Est-ce identique à ce que nous donne la réflexion spéculative ? — Oui et non, répond le second, entre le oui et le non les esprits prennent leur envol, et les nuques se détachent ! »

Mais il y a d'évidence des limites au dévoilement humain face aux réalités divines, car l'irradiation de l'Essence est trop intense pour être supportée par l'homme. En témoigne l'épisode coranique où Moïse tombe foudroyé après avoir demandé à Dieu de

se montrer à lui[21]. « Le soleil n'a-t-il pas besoin de nuages ? », interroge un soufi.

C'est pourquoi les soufis désignent par allusion l'Essence sous le nom de Laylâ, la « nocturne », qui se voile et se dévoile à la fois au regard des hommes :

As-tu recueilli quelque propos de Laylâ ?

Sa silhouette, telle une apparition, me rendait visite auparavant, mais elle a maintenant disparu. Pourquoi ?

Ce n'est que lorsqu'Elle soulève Son voile qu'Elle est voilée !

Nous sommes ici dans le royaume du paradoxe :

« *Ce qui te voile Dieu,*
C'est l'excès même de Sa proximité »

Ibn 'Atâ' Allâh

Tel est également le rôle des Noms divins (au nombre canonique de 99) : ils voilent et dévoilent à la fois la lumière de l'Essence.

« *Le voile de Dieu, c'est la Lumière.* »

Le prophète Muhammad

De façon plus générale, Dieu se cache derrière les enchaînements de cause à effet qui nous paraissent relever de l'ordre naturel. Or, le soufi visionnaire ne voit qu'un seul Agent à l'œuvre dans le monde…

21. *Cf.* Coran 7 : 143.

La psychologie soufie

« L'homme est un isthme entre la lumière et l'obscurité. »

Rûmî

L'être humain est désigné dans le Coran comme la créature élue par Dieu, mais le passage coranique met l'accent sur l'ambiguïté de la nature humaine : si l'homme s'inscrit dans la Loi universelle et reste relié à la Réalité spirituelle qu'il a goûtée avant d'être incarné sur terre, il est véritablement le « représentant de Dieu sur terre » (Coran 2 : 30), « l'Homme accompli » ou « universel » (*al-insân al-kâmil*).

« Le Prophète a rapporté que Dieu a créé Adam selon Sa forme. L'homme est donc la synthèse du monde… »

Ibn 'Arabî

« L'âme humaine est une chose immense, elle est le cosmos en entier, puisqu'elle en est la copie. Tout ce qui est en lui se trouve en elle, et tout ce qui se trouve en elle, est également en lui. De ce fait, celui qui la domine le domine également, de même celui qui est dominé par elle, est certainement dominé par le cosmos en entier. »

Cheikh al-Darqâwî

Par contre, si l'homme a perdu cette pure conscience originelle, le même passage coranique (2 : 30) affirme qu'il est dégénéré, et en arrive à répandre le sang et la corruption sur terre.

Tout le « travail », au sens soufi, consiste donc, surtout au début du cheminement initiatique, à travailler sur son ego, sur son âme charnelle (*nafs*). On ne peut en effet prétendre accéder à la Présence divine à partir d'une conscience individuelle souil-

lée, d'une psyché perturbée ou négative. Avant de prétendre à atteindre tel ou tel niveau spirituel, il faut donc, selon l'avis unanime des soufis, purifier son âme.

En tendant à purifier leur âme, les soufis ont en vue l'imitation du Prophète : « Tu es certes doté d'un caractère sublime », dit le Coran à son adresse (68 : 4).

Tous les maîtres soufis ont agi ou agissent sur leurs disciples à partir de la matière psychique, ou psycho-spirituelle, de chacun d'entre eux. Nous en verrons plus loin quelques modalités. Un adage affirme en effet qu'il y a autant de voies menant à Dieu que de « souffles des fils d'Adam », car chaque cheminant a son histoire, son hérédité, son contexte, ses capacités propres.

La psychologie soufie, ou science de l'âme (*nafs*), met en œuvre une connaissance à la fois inspirée et empirique au service d'une pédagogie initiatique. Cette connaissance a été transmise le plus souvent oralement, mais nous en avons la trace dans des textes qui traitent des « maladies de l'âme et de leurs remèdes ».

Selon le Coran, le processus de purification de l'âme passe par trois niveaux :

- « L'âme qui incite au mal » (Coran 12 : 53), c'est-à-dire soumise aux instincts inférieurs et aux passions. C'est l'âme égotique, narcissique, et notre époque se prête plus que tout autre à son jeu. « Alors que l'état originel de l'être est la culture du Soi, on est passé par une inversion à la culture du "moi" égotique. Cela explique l'importance que revêt l'adoration du corps à notre époque, objet de toutes les préoccupations et de toutes les convoitises. Le corps devient l'otage de l'âme narcissique qui le gouverne et le régit par l'instinct et l'illusion du paraître. Il devient prisonnier de ses propres fantasmes[22]… »

22. Cheikh Bentounès, *Thérapie de l'âme*, Koutoubia, Paris, 2009, p. 76.

- « L'âme qui ne cesse de blâmer » son propriétaire pour ces penchants et aspire à la lumière (Coran 75 : 2).
- À l'issue de ce combat intérieur – qui constitue en vérité le véritable *jihâd* ou « effort sur soi – elle deviendra « l'âme apaisée » (Coran 89 : 27-30), épurée, transparente, ne se posant plus en obstacle à la Présence.

C'est l'un des buts assignés par cette sagesse, tantôt attribuée au Prophète, tantôt à l'imam 'Alî :

« Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur. »

Connaître son âme, c'est d'abord savoir qu'elle se montre volontiers réceptive aux sujétions inférieures, et peu disposée à lutter pour s'en arracher. Mais c'est aussi réaliser que tout ce qu'il y a de positif en nous est un reflet des Qualités divines : « Acquérez les nobles Qualités divines ! », disait le Prophète.

Quel que soit le niveau spirituel de l'âme, il est évident qu'on ne peut connaître son Seigneur qu'à partir d'une conscience lucide de son propre état. Selon l'islam et le soufisme, en effet, l'humain n'a pas accès à l'Essence divine ; par contre, chaque créature peut établir un lien personnalisé avec son Seigneur : par miséricorde, Dieu se fait infiniment multiple pour s'approcher de Son serviteur.

« J'ai vu mon Seigneur en rêve, et je lui ai demandé :
— Comment peut-on parvenir à Toi ?
— Laisse ton ego, et viens !, me fut-il répondu. »

Abû Yazîd Bistâmî

« Le héros, c'est celui qui brise les idoles ; et l'idole de tout homme, c'est son ego. »

Qushayrî

L'ambivalence qui caractérise l'âme est voulue par Dieu puisque, selon l'islam, Il est à l'origine du bien comme du mal :

« Par l'âme ! Et par Celui qui l'a harmonisée ;
En lui inspirant libertinage ou bien piété ! »

Coran 91 : 7-8

Iblîs, instrument de la colère

Les soufis ont ainsi soulevé la délicate question du rôle de Satan – ou Iblîs – dans la conscience humaine. Le Coran relate comment les anges, d'abord surpris par cette injonction divine, acceptèrent de se prosterner devant Adam, cet homme qui allait « répandre le mal et verser le sang ». Iblîs, qui n'adorait que Dieu et connaissait le devenir de l'humanité, refusa de se prosterner (Coran 2 : 30-34). Déchu par Dieu pour son insoumission, il fut dès lors voué à tenter l'homme.

Voyant en lui un ange gnostique, certains soufis s'apitoient sur le destin tragique d'Iblîs, et font de lui, avec le Prophète, le plus parfait des monothéistes, instrument de la colère divine dans l'humanité, tandis que le Prophète est l'instrument de la Miséricorde.

Dans le soufisme, le maître spirituel détruit souvent au préalable les constructions mentales et sensorielles du disciple. Il faut « apprendre à désapprendre », surtout lorsque le disciple est un lettré, empli de certitudes acquises. Nombreux sont les exemples où le cheikh brûlait les livres du disciple, les jetait dans l'eau, etc. Il n'agissait pas ainsi par irrespect de la science exotérique, mais pour libérer le disciple de ses conditionnements socio-éducatifs.

Dans un premier temps, le cheikh « déconstruit » donc l'ego du disciple : il évacue autant que possible ses miasmes psychiques, ses projections mentales et ses illusions pour le mettre face à la Réalité. Mais, *contrairement à la psychanalyse* – du moins celle de type freudien –, qui déconstruit bien souvent sans pouvoir reconstruire, ce processus de déconditionnement s'accompagne

d'une reconstruction psychologique de l'être du disciple, par la découverte d'une supra-identité spirituelle que celui-ci ne soupçonnait pas en lui. Cette maïeutique, si elle s'effectue selon les règles du soufisme, est enveloppée de bénédiction et de miséricorde. À l'origine, la maïeutique est la méthode par laquelle Socrate « accouchait » par le dialogue l'âme humaine des vérités inconscientes qu'elle contient, le plus souvent à son insu.

Dans la psychologie soufie, « il ne s'agit pas seulement de la recherche d'un *subconscient*, mais d'un *surconscient*. Le maître va partir des constatations habituelles de la psychanalyse : recherche des réactions psychologiques par association d'idées, comme le pratiquent Jung et son école ; interprétation des rêves ; transmission d'un état spirituel – *hâl* – de maître à disciple, ce qui n'exclut pas le transfert cher aux psychanalystes modernes, mais situé à un autre niveau[23].

Au long des siècles, les cheikhs ont toujours accueilli les aspirants solides et motivés, mais aussi les âmes en détresse ou en errance. Aujourd'hui, dans nos sociétés passablement déstructurées, où la diversité des expériences individuelles peut donner le vertige, le soufisme a plus que jamais un rôle thérapeutique.

Polir le cœur

En islam, le cœur est l'organe central de la conscience spirituelle ; le mental ou l'intellect, quant à lui, n'est qu'un instrument orienté de telle ou telle manière par le cœur.

Selon un hadith bien connu, c'est le cœur – dans son acception physiologique comme spirituelle – qui détermine l'état de santé ou de maladie de la personne : « Il y a chez l'homme un organe qui rend sain l'ensemble du corps, si cet organe est sain, tout le

23. Eva de Vitray-Meyerovitch, *Rûmî et le soufisme*, Paris, Seuil, coll. « Point Sagesses », 2005, p. 150.

corps l'est, et s'il est altéré, tout le corps l'est lui-même : c'est le cœur. »

C'est bien sûr le cœur comme organe spirituel qui est visé par les soufis. Le Coran lui-même utilise un symbolisme semblable, lorsqu'il affirme : « Ce ne sont pas les regards qui sont atteints de cécité, mais les cœurs enserrés dans les poitrines » (22 : 46).

Le cœur est – du moins potentiellement – le réceptacle de la Lumière divine. De même que le cœur physique fournit le sang au corps, le cœur spirituel sustente l'âme en sagesse et en gnose.

Le cosmos lui-même n'a pas la capacité d'accueillir la Présence comme peut le faire le cœur de l'homme :

« Ni Ma terre ni Mon ciel ne me contiennent ; seul Me contient le cœur de Mon serviteur fidèle. »

Parole sainte (*hadîth qudsî*)[24]

Le travail spirituel va précisément consister à « polir le cœur », afin qu'il soit le plus limpide et le plus transparent pour accueillir la Lumière divine. « Le cœur rouille comme rouille le fer ; polissez-le donc par l'invocation de Dieu ! » disait le Prophète. La rouille, cela peut être le voile des habitudes, de notre conscience égotique, de notre état de distraction de la Réalité…

Le cœur est en quelque sorte le médiateur entre l'âme charnelle ou l'ego (*nafs*) et l'esprit (*rûh*), c'est-à-dire l'âme épurée, consciente de son origine spirituelle ou divine.

« Purifie-toi des attributs du moi, afin de pouvoir contempler ta propre essence pure, et contemple dans ton propre cœur toutes les sciences des prophètes, sans livres, sans professeurs, sans maîtres.

24. Parole dans laquelle Dieu parle généralement à la première personne, s'adressant d'une façon intimiste à l'homme. Ces propos ne font pas partie du Coran.

Le livre du soufi n'est pas composé d'encre et de lettres ; il n'est rien d'autre qu'un cœur blanc comme la neige. »

Rûmî

En résumé

Le soufisme a toujours été perçu comme une science – subtile, certes – de l'islam. Il possède donc sa propre méthodologie, sa propre approche cognitive, fondées notamment sur l'inspiration et le dévoilement spirituel. À l'instar du Coran, il propose une introspection graduelle dans la conscience humaine, et réévalue les rapports entre raison et supra-raison.

Chez l'être humain, il ne saurait y avoir de travail spirituel sans prendre en compte la psyché. Le soufisme a donc déployé une véritable psychologie, une thérapie de l'âme, visant à nettoyer l'ego du disciple. Dans cette anthropologie spirituelle, le cœur est l'organe central.

CHAPITRE 7

CHEMINER SUR LA VOIE DE L'UNICITÉ

Au programme

- *Sharî'a* et *Haqîqa*
- « Stations initiatiques » et « états spirituels »
- Connaissance et amour
- L'expérience intérieure de l'Unicité
- L'immersion en Dieu (*fanâ'*) et le retour dans le monde (*baqâ'*)
- Les « propos extatiques » (*shatahât*)
- Vaincre l'illusion – Réaliser le Réel
- Le fils de l'Instant

« Ceux qui auront lutté [spirituellement] en Nous, certes Nous les dirigerons sur Nos chemins. Dieu est avec ceux qui recherchent l'excellence. »

Coran 29 : 69

Sharî'a et *Haqîqa*

Pour les soufis, la *Sharî'a*, la « Loi », régit le domaine des formes et des corps. Comme tout ce qui est manifesté, elle recèle un principe, une réalité intérieure qui lui donne sens et donne sens à l'existence dans son ensemble : c'est la *Haqîqa*, la Réalité sous-jacente au monde des apparences et aux leurres qu'il suscite.

« Chaque chose en ce monde renvoie à une réalité intérieure (Haqîqa). »

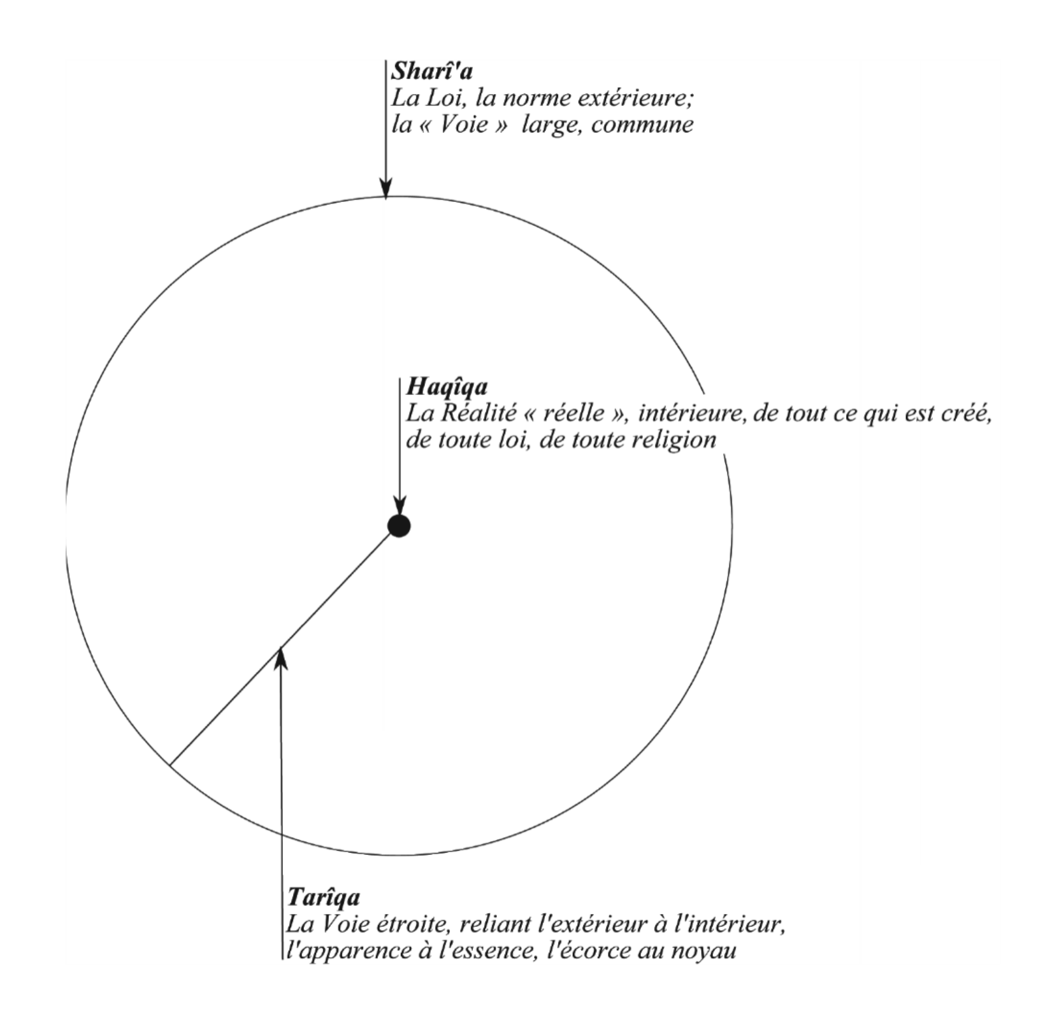
Le prophète Muhammad

L'accès à Dieu/le Réel (*al-Haqq*) suppose donc que les voiles de l'illusion tombent chez l'initié, afin que la « Réalité vraie » se laisse appréhender et « que disparaisse ce qui n'a jamais existé », selon les termes de Junayd.

Pour représenter la Voie initiatique, les soufis utilisent le symbole géométrique du cercle. Le cercle représente la Loi divine (*Sharî'a*). La plupart des hommes restent toute leur vie sur cette limite, c'est-à-dire se contentent d'une observance extérieure de la religion. Seuls certains entreprennent le voyage initiatique qui les conduira jusqu'au centre, là où ils ont accès à la Réalité intérieure (*Haqîqa*) du message divin et, au-delà, de toute chose manifestée. Ils vont donc suivre la *Tarîqa*, la « voie étroite » à laquelle seuls sont appelés ceux qui ont des prédispositions à subir les épreuves du « voyage ».

Les voies

Étymologiquement, les termes *Sharî'a* et *Tarîqa* signifient l'un et l'autre « voie ». Le terme *Sharî'a* désigne en arabe « le chemin qui mène à la source ». C'est la voie large, balisée par les prophètes. Elle ne concerne pas seulement les musulmans puisque, employé au pluriel (*sharâ'i'*), ce terme désigne les différentes « voies religieuses » de l'humanité. Il s'agit en fait de l'ordre cosmique (le *Dharma* hindou), à l'intérieur duquel une *sharî'a* particulière régit tel ou tel règne de la création.



« La loi révélée est comme une chandelle éclairant la route. Tant que tu ne prends pas la chandelle, tu ne peux voyager ; quand tu es arrivé sur le chemin, ton pèlerinage est la Voie ; quand tu es parvenu au but du voyage, c'est la Réalité suprême. C'est pourquoi il a été dit : "Si les réalités spirituelles étaient manifestes, les lois religieuses seraient inutiles." »

Rûmî

« Stations initiatiques » et « états spirituels »

Le soufi progresse sur la Voie en gravissant une double échelle, celle des « stations initiatiques » (*maqâm* ; pl. *maqâmât*) et celle des « états spirituels » (*hâl* ; pl. *ahwâl*). Les premières, fruits

d'une discipline spirituelle (*mujâhada*), restent acquises pour celui qui les a atteintes ; les seconds sont des faveurs divines, qui surviennent chez le mystique sans qu'il les ait suscitées, et revêtent donc un caractère fluctuant et fugitif.

« Stations initiatiques »	« États spirituels »
La sincérité et la pureté d'intention L'abandon confiant en Dieu Le renoncement au monde La patience ou l'endurance Le contentement de ce qui nous échoit ...	L'amour de Dieu Le désir de Dieu La contemplation La proximité de Dieu L'intimité avec Dieu ...

Mais cette classification est très relative, et varie d'un auteur à l'autre. D'ailleurs, à un certain degré d'initiation, l'être humain est libéré de la dualité : pour lui, il n'y a plus ni état ni station.

À noter

Même – et surtout – les grands initiés craignent de tomber dans l'illusion, ou d'être victimes de la « ruse » divine : « Chaque fois que je croyais être parvenu au terme de la Voie, confesse Abû Yazîd Bistâmî, on me signifiait que c'en était le début. »

Le cheminement spirituel n'est pas un long fleuve tranquille...

Il existe deux voies complémentaires : le « cheminant » (*sâlik*) qui progresse de façon consciente et graduelle, de station en station, tandis que le « ravi en Dieu » (*majdhûb*), aspiré par la Présence, franchit la Voie de façon fulgurante ; il est sujet à des « états » plus ou moins durables.

Connaissance et amour

Les tempéraments psycho-spirituels des soufis s'agencent encore selon un autre type de dialectique : celle de la *connaissance* et de l'*amour*.

« Ils n'ont pas apprécié Dieu à Sa juste valeur. »

Coran 6 : 9

C'est-à-dire, selon les commentateurs du Coran : « Ils n'ont pas réellement connu Dieu. »

« Dieu fera bientôt venir des hommes, Il les aimera et sera aimé d'eux. »

Coran 5 : 54

Les grands maîtres ont prôné des voies différentes : Junayd et Ibn 'Arabî se sont tournés davantage vers la connaissance métaphysique, Hallâj et Rûmî vers l'ivresse de l'amour. Mais ces deux modes d'approche du divin sont intimement complémentaires et se vivifient mutuellement. Pour beaucoup, ils sont identiques. Car, comment aimer Dieu sans Le connaître, et comment espérer Le connaître sans L'aimer ?

« L'amour est annihilation de l'être individuel dans la jouissance spirituelle, et la connaissance est contemplation dans la perplexité suprême [du mystère de l'Unicité divine]. »

Un ancien

La voie de la connaissance relève plutôt de la « Majesté » divine (*jalâl*), et la voie de l'amour de la « Beauté » (*jamâl*). Or selon la tradition islamique, l'une et l'autre se résorbent dans la « Perfection » divine (*kamâl*).

L'expérience intérieure de l'Unicité

Des cinq « piliers » de l'islam (témoignage de foi, prière, aumône légale, jeûne du mois de Ramadan, pèlerinage), le premier constitue d'évidence la quintessence. Tout l'édifice de l'islam repose en effet sur le principe de l'Unicité divine : « Il n'y a de divinité que Dieu », et c'est cette « reconnaissance de l'Unicité » (*tawhîd*) qui caractérise le musulman ; double témoignage à vrai dire, puisqu'il est demandé également de reconnaître la prophétie de Muhammad.

Pour le commun des croyants, le *tawhîd* reste bien souvent une affirmation tout extérieure, et encore soumise à la dualité : on reconnaît bien un Dieu unique, quelque part dans le ciel ou sur son « Trône », et puis il y a par ailleurs la création, l'humanité sur terre...

« Dieu et le monde, les créatures et le Créateur ne font qu'un. Croire à un Dieu séparé du monde n'est qu'un dualisme, opposé au tawhîd. »

Rûmî

Les soufis, quant à eux, s'emploient à transmuer ce « témoignage » (*shahâda*) en contemplation (*mushâhada* : comme on peut l'observer, ce terme est de la même racine que *shahâda*). Il s'agit dès lors d'une connaissance transformante, unitive.

À noter

Ce processus nécessite d'évoluer d'une science encore extérieure ou spéculative de l'Unicité (*'ilm al-tawhîd*) – la science des théologiens, par exemple – vers l'expérience intérieure de l'Unicité (*hâl al-tawhîd*).

Mais cette expérience touche le plus profond de l'être, mettant en péril l'ego et ses schémas psychiques ou mentaux : « La connaissance de l'Unicité est semblable au feu : elle brûle toute chose sur laquelle elle tombe et ainsi la purifie », Cheikh Ahmad al-'Alâwî.

En définitive, Dieu seul peut témoigner réellement de son Essence unique, car la perception qu'en a l'homme est obligatoirement en *deçà* de la réalité. À quelqu'un qui l'interrogeait sur le sens profond du *tawhîd*, Shiblî (861-945) répond : « Malheur à toi ! Celui qui définit le *tawhîd* de façon explicite est un apostat, celui qui y fait allusion est un bithéiste, celui qui l'évoque est un idolâtre, celui qui discourt sur lui est un inconscient, celui qui garde le silence à son sujet est un ignorant, celui qui se croit proche est loin, celui qui en fait son extase est déficient ; tout ce que vous distinguez par votre imagination et ce que vous saisissez par votre intelligence, tout cela est rejeté, vous est retourné, car contingent et créé comme vous-mêmes. »

L'immersion en Dieu (*fanâ'*) et le retour dans le monde (*baqâ'*)

On ne peut « témoigner » que de ce que l'on a vu, et l'on ne peut « voir » les réalités divines que si l'on est mort à son ego : celui-ci, en effet, s'interpose entre le contemplant et le Contemplé.

« *Tu es un voile pour toi-même,*
Dieu ne t'est donc voilé que par ton ego. »

Cheikh Arslân

En islam, et donc en soufisme, il n'y a pas à proprement parler d'« union mystique », comme chez les chrétiens. Pour s'unir, en effet, il faut être deux ; or, en islam il n'y a qu'Un !

L'expérience soufie du divin consiste dès lors à s'oublier totalement en tant que sujet-conscience, pour s'immerger dans la Présence : c'est l'expérience du *fanâ'*, déjà évoquée à propos de Junayd. Cet état, qui se caractérise par l' « ivresse » d'être délivré des tiraillements de la dualité, ouvre paradoxalement l'horizon

de la Connaissance, car l'ego ne fait plus obstacle à la transparence, à l'évidence, de la Présence divine. Le créé, le contingent, s'efface alors devant l'Absolu.

« Ces hommes qui ont disparu dans la Présence divine,
Par Dieu, ils ont fondu comme neige au soleil !
Tu les vois stupéfaits dans la contemplation de Dieu,
Par Dieu, dans l'ivresse ils sont plongés. »

Cheikh Ahmad al-'Alâwî

Cette expérience de l'extinction en Dieu, parfois appelée « extinction de l'ego dans l'Unicité divine » (*al-fanâ' fî l-tawhîd*), a été validée par les savants exotéristes, qui ont vu en elle la réalisation intérieure du dogme fondamental de l'Unicité divine.

Pour autant, le *fanâ'* n'est pas considéré en soufisme comme le sommet de la sainteté. Suivant en cela le modèle du prophète Muhammad, l'initié doit revenir parmi les hommes, dans le monde de la multiplicité. Mais il n'y vit plus comme avant : il est désormais investi des attributs divins. Ayant consumé ses attributs individuels, il « subsiste » désormais *en* et *par* Dieu. C'est le *baqâ'*.

L'absence d'attributs personnels

- Un matin, quelqu'un demanda à Abû Yazîd Bistâmî comment il allait. Celui-ci de répondre : « Ni matin ni soir ! Le matin et le soir appartiennent à ceux qui ont encore des attributs personnels, et moi je n'en ai plus ! »
- « Chez vous viennent de grands personnages », dit quelqu'un à Rûmî. Celui-ci répondit : « Il ne nous est pas resté un "nous". Il y a longtemps que nous n'avons plus de "chez nous". »

À l'ivresse de l'immersion en Dieu succède la sobriété qui permet à l'initié d'être à la fois avec Dieu et avec le monde.

Dans la première phase, celle du *fanâ'*, l'homme ne voit rien en dehors de Dieu ; dans la seconde, celle du *baqâ'*, il Le voit en tout.

Selon un « propos saint » (*hadîth qudsî*) fréquemment cité par les soufis, Dieu devient alors « l'ouïe par laquelle l'homme entend, la vue par laquelle il regarde, la main avec laquelle il saisit et le pied avec lequel il marche ». Ce propos traduit un état de transparence à l'Être divin, d'effacement total du moi individuel dans la Présence.

La bataille de Badr

« Ce n'est pas toi qui lançais, lorsque tu as lancé, mais Dieu ! » (Coran 8 : 17) : Dieu adresse ces mots au Prophète après que celui-ci a jeté durant la bataille de Badr, en 624, une poignée de cailloux à la face des adversaires mecquois. Selon la tradition islamique, cet acte modifia miraculeusement le cours du combat en faveur des musulmans. Ce n'est pas l'homme Muhammad qui a jeté ces cailloux, mais la Réalité divine qui l'habitait.

Les « propos extatiques » (*shatahât*)

« Je suis le Réel [Dieu] ! »

Hallâj

« Gloire à Moi [Dieu] ! »

Abû Yazid Bistâmî

Les « propos extatiques » des premiers soufis posent radicalement la question de l'investiture par Dieu de la personne humaine, alors que la révélation de la parole divine, selon la doctrine islamique, s'est définitivement tue à la mort du prophète Muhammad.

On les explique et justifie généralement ainsi : le « je » créaturel pulvérisé, anéanti par la Présence, ne subsiste plus comme un sujet face à Dieu ; seul subsiste le « Je » divin, dans toute sa majesté. Pour Rûmî, on l'a vu, cela n'implique aucune prétention à la divinité de la part du mystique, mais au contraire un total effacement.

Certains spécialistes du soufisme pensent que ces propos ont été prononcés de manière délibérée, afin de délivrer un enseignement initiatique qu'il fallait faire passer, face aux censeurs, par l'argument de l' « ivresse ».

En toute logique, en effet :

- Si je dis « Il [Dieu] est le Réel », j'évoque quelque chose ou quelqu'un qui n'est pas présent (en arabe, les pronoms de la troisième personne s'appellent « l'absent »). Or Dieu est omniprésent !
- Si je dis « Tu es le Réel », je suis dans la dualité sujet – objet.
- Seule convient donc l'expression « Je suis le Réel » (le *Anâ l-Haqq* de Hallâj), où la Présence est réellement présente et s'affirme d'elle-même.

Quand cette Présence habite l'être humain, elle investit toute la Réalité, mais qui parle ? :

Je suis Réel [Dieu], Je suis créature,
Je suis esclave, Je suis seigneur,
Je suis Trône et natte étendue
Je suis enfer et Je suis paradis
Je suis eau, Je suis air et feu, Je suis terre nue…

Émir Abd el-Kader

À noter

Cette logique initiatique est audacieuse, et l'on a pu dire que, dans l'histoire des religions, seul l'islam soufi a été jusqu'à faire parler Dieu à la première personne, chez un humain qui ne soit pas un prophète.

Les *shatahât* ont été « excusées » par les oulémas, y compris Ibn Taymiyya, lorsqu'elles sont réellement prononcées sous l'emprise de l'ivresse : le mystique n'est plus alors considéré comme responsable face à la Loi.

Vaincre l'illusion – Réaliser le Réel

« Cette vie est un rêve dans un rêve. »

« Les hommes sont endormis, et ce n'est que lorsqu'ils meurent qu'ils se réveillent. »

Paroles attribuées au prophète Muhammad

Dieu est unique parce qu'Il est le seul Réel. S'Il est le seul Réel, cela implique que la création est fondamentalement illusoire.

Selon la doctrine qui va recevoir globalement le nom d'« unicité de l'Être » (*wahdat al-wujûd*), les créatures sont donc pur néant. Elles ne font qu'emprunter leur existence à « l'Être absolu », grâce au soutien ontologique (*madad*) dont Dieu les pourvoie, grâce à Ses théophanies[25] sans cesse renouvelées dans le monde.

« Nous ne voyons aucunement les créatures : y a-t-il dans l'univers quelqu'un d'autre que Dieu, le Roi, le seul Réel ? Certes les créatures existent, mais elles sont telles les grains de poussière dans l'atmosphère : si tu veux les toucher, tu ne trouves rien. »

Abû l-Hasan al-Shâdhilî

Les maîtres utilisent également le symbolisme de l'ombre. L'ombre n'a d'existence que par son « principe », soit la chose

25. Il s'agit des multiples formes que peut prendre la manifestation de Dieu dans la création.

ou l'être dont elle est l'ombre ; bien plus, l'ombre ne peut apparaître que s'il fait jour, si la lumière éclaire la scène. De même, le cosmos n'existe qu'à travers Dieu, Lumière primordiale (*al-Nûr*, Nom divin) qui « existentie » et manifeste la création :

« *Dieu est la Lumière des cieux et de la terre.* »

Coran 24 : 35

L'éveil spirituel inverse donc la perspective ordinaire, qui veut que le monde phénoménal soit le seul réel. Notre modernité positiviste et matérialiste a accentué cette illusion.

Illusion d'un point de vue scientifique aussi, puisqu'en physique quantique, la matière échappe à l'investigation : lorsqu'on l'investigue, on ne trouve qu'énergie et lumière.

Ce monde-ci est imagination

Rûmî évoquait déjà cette inversion de perspective, cette révolution intérieure à laquelle doit travailler la conscience humaine : « Le monde est fondé sur l'imagination et toi, tu appelles ce monde la réalité parce qu'il est visible et tangible et tu qualifies d'imagination le monde des réalités spirituelles auxquelles le monde est subordonné. Or, c'est tout le contraire. Ce monde-ci est imaginaire, et celui des réalités spirituelles peut créer cent mondes semblables à celui-ci qui pourriront et seront réduits à néant. »

Ainsi la voie initiatique conduit-elle, en définitive, à dissiper les illusions que sécrète notre ego, et à « réaliser le Réel ».

« Invoque Allah, ô mon compagnon,
Et dirige-toi vers le but,
Vise le "Réel réel",
Car les créatures sont pur néant
Il n'y a en réalité que Lui. »

Cheikh Ahmad al-'Alâwî

La profession de foi de l'islam « il n'y a de divinité que Dieu » signifie donc pour les êtres spirituellement réalisés : « Il n'y a que Dieu qui soit. »

Le fils de l'Instant

« Réaliser le réel », c'est le faire à chaque instant, dans tout contexte, car chaque instant témoigne de Sa présence, et tout contexte témoigne de Sa volonté.

C'est pourquoi le soufi est appelé « Fils de l'Instant », ou de son époque, en harmonie avec l'allusion coranique : « Chaque jour, Il [Dieu] est à l'œuvre » (Coran 55 : 29). Sans considération aucune pour le passé ou le futur, il observe l'effet de la Présence divine dans l'*ici et maintenant*, quelque forme que prenne cette instance.

« L'eau est de la couleur de son récipient », disait Junayd. Dans notre contexte, cet aphorisme se traduit ainsi : « La Présence est de la couleur de l'instant, de l'époque. »

Le soufi ne rejette donc pas le monde. « Les êtres n'ont pas été créés pour que tu les voies, mais pour que tu voies leur Seigneur en eux », écrit Ibn 'Atâ' Allâh. Le Coran incite l'homme à maintes reprises à décrypter les « signes » dans la beauté du monde, à contempler Dieu dans Sa manifestation :

« Nous leur montrerons Nos signes dans l'univers et en eux-mêmes jusqu'à ce qu'ils voient que c'est le Réel [Dieu]. »

Coran 41 : 53

L'observation extérieure et l'expérience intérieure concourent ainsi à réaliser en nous l'Unicité.

En résumé

La voie soufie consiste à dépasser les illusions que fait miroiter le monde phénoménal, par son infinie multiplicité. La réalisation de l'Unicité (*tawhîd*) s'opère donc en partant du monde des formes, de l'enveloppe religieuse (*Sharî'a*), pour percevoir la Réalité « réelle » (*Haqîqa*), sous-jacente aux apparences.

L'expérience soufie passe par l'annihilation de la conscience individuelle dans la Présence (le *fanâ'*) ; ce qui explique les propos extatiques où Dieu parle à la première personne par la bouche de l'initié. Pour autant, suivant en cela le modèle du Prophète, celui-ci doit revenir parmi les hommes pour les guider, tout en conservant en lui cette Présence (le *baqâ'*).

PARTIE 3

LE SOUFISME AU QUOTIDIEN

CHAPITRE 8

MAÎTRE ET DISCIPLE : L'AFFILIATION À UNE CONFRÉRIE

Au programme

- **La relation initiatique**
- **Quelques aspects de l'éducation spirituelle**
- **Modalités et rites du rattachement initiatique**

La relation initiatique

Le parcours de la Voie, c'est-à-dire le périple intérieur conduisant l'homme prisonnier de son ego à l'état potentiel de l'« Homme réalisé », comporte trop de tribulations et de périls pour être accompli seul. Le rattachement à un maître et à sa lignée initiatique représente, pour l'aspirant, à la fois une *protection* et une *guidance* sur la Voie, laquelle est parfois comparée à une lame de rasoir.

À noter

Le soufisme est, par essence, une voie initiatique, dans laquelle la relation de maître à disciple permet la transmission régulière de l'influx spirituel (*baraka*) émanant de Dieu, et diffusé en ce monde par le Prophète.

La relation de maître à disciple trouve son appui scripturaire dans la rencontre de Moïse avec Khadir, déjà relatée (p. 86). Dans le récit qu'en fait le Coran, Moïse montre tant d'impatience à saisir le sens du comportement de Khadir que celui-ci décide de prendre congé de lui. Ce message doit servir de leçon à tout novice : la relation initiatique est fondée sur la soumission totale du disciple au maître.

« *L'aspirant doit être entre les mains de son cheikh comme le cadavre entre les mains du laveur de morts.* »

Adage soufi fréquemment cité dans les textes anciens

Le disciple doit être convaincu que son maître est parvenu à la perfection spirituelle. Il doit le considérer comme un pôle, un aimant autour duquel il est comme en orbite.

Mais attention : le but n'est pas d'asservir le disciple, mais de le rendre « transparent », afin qu'il puisse être investi par l'état spirituel de son cheikh.

Toute créature peut être un maître

Le maître extérieur n'est que le *miroir* du « maître intérieur », du Soi vers lequel doit évoluer le moi, et le disciple éclairé peut trouver matière à enseignement dans toute la création. D'une certaine façon, « tout est maître ». Junayd déclare que c'est une chatte qui lui a enseigné la « vigilance permanente » (*murâqaba*). Ibn 'Arabî, pour sa part, affirme qu'il a eu parmi ses maîtres spirituels des animaux, ou même un objet : alors qu'il se trouvait à Fès un soir d'orage, il observa qu'une gouttière laissait passer sans aucune résistance l'eau de pluie ; par sa soumission à l'ordre cosmique, par sa transparence à la *baraka* qui venait du ciel, cette gouttière fut pour lui comme un cheikh.

Selon un enseignement soufi assez tardif, le disciple parvient à s'annihiler, à s'immerger, en Dieu (*al-fanâ' fî Llâh*) en s'an-

nihilant d'abord en son maître (*al-fanâ' fî l-shaykh*), puis en le Prophète (*al-fanâ' fî l-rasûl*).

Tel est le but de la relation initiatique, qui doit permettre l'*osmose* entre maître et disciple, le transfert de l'état spirituel du premier sur le second.

> « *Je t'ai pris pour disciple uniquement afin que tu deviennes moi, et que je devienne toi.* »
>
> Un maître à son futur successeur (XIII[e] siècle)

De fait, il est connu dans les milieux soufis qu'un disciple proche peut, avec le temps, ressembler physiquement de plus en plus à son maître.

Le disciple peut côtoyer différents maîtres avant de s'attacher à l'un d'entre eux. Mais il ne fera obédience qu'à un seul cheikh, et ceci même s'il est affilié à plusieurs confréries : un malade suivant les traitements de plusieurs médecins a peu de chances de guérir...

À noter

> **En réalité, l'aspirant ne choisit rien : « Cela fait vingt ans que je t'attends », dit le cheikh Muhammad al-Fâsî à son futur disciple, l'émir Abd el-Kader en personne, lors de leur première rencontre à La Mecque, en 1863.**

Si le cheikh meurt avant que son disciple ait atteint la « réalisation » spirituelle, ce dernier doit prendre un autre guide. Mais le premier maître reste souvent irremplaçable et, après sa mort, son « entité spirituelle » (*rûhâniyya*) peut, dans certains cas, continuer à instruire le disciple.

Quelques aspects de l'éducation spirituelle

Le véritable éducateur connaît les aptitudes de chacun de ses disciples, et les traite donc de façon appropriée. Il doit se mettre à leur niveau et, comme le Prophète le faisait avec ses contemporains, leur parler selon son degré de compréhension.

Pour autant, l'épreuve fait partie de la voie soufie, et c'est par là que le cheikh teste la volonté et la sincérité du novice. Il y a des cas connus, notamment lorsque celui-ci était issu de la haute société.

L'épreuve

Shiblî (xe siècle), dont le père était chambellan du calife, se vit imposer d'aller mendier pendant une année au bazar. Le jeune 'Arabî Darqâwî (début xixe siècle), également issu d'une famille noble, dut traverser la ville de Fès chargé de paniers de pruneaux. Pour des lettrés aussi distingués, la tâche était humiliante.

Par le passé, la période de noviciat pouvait être longue. Chez les Mevlevis, disciples de Rûmî, le nouveau venu devait passer mille et un jours au service de la communauté, pendant lesquels il se livrait à toutes sortes de tâches (nettoyage des lieux d'habitation, cuisine...).

L'éducation (*tarbiya*) était parfois rigoureuse. Certains cheikhs se sont montrés très sévères : pour eux, il fallait lutter sans défaillir contre l'âme obscure, contre celle qui « prend sa passion pour une divinité » (Coran 25 : 43). On rapporte que tel maître frappait ses disciples avec un bâton, au point de leur rompre les os, ou les assoiffait jusqu'à ce qu'ils obtiennent l'« illumination » (*fath*). Tel autre envoya son jeune disciple chez un cheikh lointain qui lui donna une gifle salutaire. Ces épreuves n'étaient bien sûr qu'un moyen, puisque l'éducation spirituelle n'a pas pour but d'épuiser le disciple, mais de le conduire à Dieu.

D'autres guides, au contraire, ont considéré qu'il fallait plutôt apprivoiser l'âme charnelle, car chaque homme est un mélange d'états supérieurs et d'états inférieurs.

« Ne délaisse pas ton âme, ne la prends pas en aversion mais accompagne-la plutôt, et scrute ce qui est en elle. »

Cheikh Ahmad al-'Alâwî

De nos jours, l'épreuve initiatique n'est généralement plus formelle. Mais, dans sa subtilité, elle n'en est pas moins présente.

Seuls certains cheikhs délivrent un enseignement doctrinal explicite, car l'état spirituel du maître a plus d'efficience que sa parole ou sa plume. L'initiation opère en fait à l'insu du disciple, par la vertu du *silence*, car « celui qui ne tire pas profit du silence des maîtres ne peut tirer profit de leurs paroles », ou par le *regard* du maître.

À noter

Le regard du cheikh prolonge en quelque sorte celui du Prophète sur ses Compagnons, qui a pour source le regard de Dieu sur Sa création : « Heureux ceux qui m'ont vu, et heureux ceux qui ont vu ceux qui m'ont vu », est-il rapporté de Muhammad.

Certains cheikhs, dit-on, pouvaient par leur simple regard amener tel ou tel à la sainteté : « Par Dieu, dit l'un d'entre eux, il me suffit de diriger une seule fois mon regard sur un être pour lui accorder la plénitude spirituelle. »

Modalités et rites du rattachement initiatique

Le soufisme se caractérise par la transmission de l'influx spirituel muhammadien (*baraka*), lequel, selon la doctrine initiatique, vient de Dieu par l'intermédiaire de l'archange Gabriel.

À ce titre, le cheikh est tout autre chose qu'un simple « directeur de conscience ». Les différents lignages confrériques qui sillonnent le temps et l'espace ont pour fonction de valider cette transmission dont tout cheikh vivant est le récipiendaire.

« Celui qui ne possède pas d'ascendance spirituelle est tel l'enfant bâtard. »

Adage soufi

Bien que le soufisme soit une discipline subtile et supra-rationnelle, il répond cependant à des critères objectifs, notamment en ce qui concerne l'affiliation à un cheikh ou à une confrérie.

Parmi les rites initiatiques qui se pratiquaient par le passé, il ne subsiste plus guère que la « prise de pacte ».

« L'investiture du manteau » (*khirqa*)

Lors de ce rite initiatique, qui était surtout pratiqué au Moyen-Orient et n'a maintenant plus cours, le maître revêtait le disciple d'un « manteau » (*khirqa*) ou d'une autre pièce de tissu, *transférant sur lui sa propre réalisation spirituelle*. Au-delà du lien les unissant l'un et l'autre, l'initié était ainsi rattaché à un lignage remontant au Prophète. Il se serait agi d'une pratique prophétique (*sunna*) car le Prophète aurait revêtu d'une étoffe une femme nommée Umm Khâlid, lui disant : « Revêts-la et acquiers une noble conduite. » Dans d'autres occasions encore, Muhammad a accordé une distinction ou une sorte de bénédiction à des personnes en les revêtant de son manteau ou de sa cape.

« L'enseignement secret de formules d'invocation » (*talqîn*)

Cette pratique découle également d'un usage prophétique. On rapporte qu'après s'être assuré qu'il n'y avait aucun non-musulman dans sa maison, le Prophète s'y serait enfermé avec des Compagnons et leur aurait fait répéter la formule *Lâ ilaha illâ Llâh* (« il n'y a de divinité que Dieu ») en leur expliquant le bénéfice spirituel qu'ils retireraient de cette répétition. Il aurait également enseigné à 'Alî l'invocation de Dieu, en lui faisant fermer les yeux et prononcer *Lâ ilaha illâ Llâh*.

À noter

Le rite du *talqîn* tend aujourd'hui à disparaître, ou bien il a perdu sa teneur initiatique. Par le passé, il pouvait se révéler si puissant que l'initié, selon ce qu'on rapporte, percevait le langage de toutes les créatures, y compris celui des objets inanimés.

La « prise du pacte » (*'ahd, bay'a*)

Ce rite est aujourd'hui la forme la plus commune de rattachement à un maître et à sa voie. Il réactualise le pacte passé à l'origine des temps entre Dieu et l'humanité (Coran 7 : 172). De façon plus tangible, ce rite renoue l'engagement contracté par les Compagnons avec le Prophète à Hudaybiyya, tel que relaté dans le Coran :

« *Ceux qui font le pacte avec toi [Muhammad] le font avec Dieu : la main de Dieu est sur leurs mains. Celui qui le rompt est parjure à son propre détriment. Dieu accordera une récompense sans limites à celui qui est fidèle à son engagement.* »

Coran 48 : 10

« Dieu était satisfait des croyants lorsqu'ils te prêtaient serment sous l'arbre. »

Coran 48 : 18

Comme le précise le premier verset, le pacte est scellé par la « poignée de main » (*musâfaha*). Le rituel se déroule ainsi. L'aspirant place sa main droite sous celle du cheikh ; de la sorte, c'est Dieu Lui-même qui pose Sa « main » sur celle du novice. Après avoir saisi la main du disciple, le maître récite à voix basse plusieurs formules, dont les versets précités. Parfois les autres disciples présents imposent leur main sur celles du maître et de l'aspirant. Le rattachement peut être opéré soit par le cheikh, soit par l'un de ses représentants autorisés.

L'initiation n'est à cet instant que virtuelle. Pour qu'elle soit effective, il appartient au novice, relié désormais à l'influx muhammadien, d'accomplir ce que les soufis appellent le « travail » spirituel.

À noter

La règle commune, surtout par le passé, veut que le novice côtoie le cheikh un minimum de temps pour s'imprégner de son modèle. Pour le disciple avancé en revanche, le maître est toujours présent, même s'il se trouve à des milliers de kilomètres. Mais tout cela est en train de changer avec l'internationalisation accrue des confréries et la mondialisation.

En principe, le pacte initiatique ne peut être rompu, même si l'individu n'a plus de relation apparente avec son cheikh ou sa confrérie. S'il s'avère que le cheikh n'est pas rattaché à un lignage authentique ou qu'il contrevient notoirement à la Loi, le disciple est en droit de le quitter. Lorsque ce dernier n'a plus confiance en son maître, il lui est conseillé de changer de guide, car son compagnonnage perd dès lors toute efficience.

L'initiation *uwaysî*

Parallèlement aux rites d'affiliation formels, il existe une initiation en mode subtil, qui n'est pas astreinte aux conditions spatio-temporelles ordinaires : il s'agit de l'initiation *uwaysî*.

Uways Qaranî

Le terme *uwaysî* vient d'Uways Qaranî, Yéménite dont le parfum de sainteté était parvenu jusqu'au Prophète. Bien que contemporains, les deux hommes ne se sont jamais rencontrés physiquement, mais le Prophète recommanda à 'Umar et à 'Alî d'aller à sa recherche.

La mystérieuse relation qui unit Uways au Prophète est à l'origine de l'initiation en esprit qu'ont reçue certains guides spirituels. L'initiateur peut être un prophète, l'énigmatique Khadir, le Mahdî, ou plus fréquemment un saint défunt. *A priori*, seuls des soufis confirmés peuvent recevoir ce type d'initiation.

Ce mode d'initiation est souvent associé à un rattachement à un maître vivant, ce qui permet de préserver une initiation formelle.

Parmi les *uwaysî* les plus reconnus, citons Abû Yazîd Bistâmî (804-875), instruit en esprit par l'Imam Ja'far Sâdiq (702-765), Kharaqânî (963-1029) initié à son tour par Bistâmî, ou encore Bahâ' al-Dîn Naqshband (1317-1389), maître éponyme de la Naqshbandiyya, en contact avec le cheikh Ghujduwânî (?-1220). Ces soufis communiquent avec leur initiateur par l'intermédiaire de son « entité spirituelle » (*rûhâniyya*), qui peut prendre la forme d'un corps subtil.

En résumé

La Voie soufie est périlleuse : face aux divers pièges, tentations et prétentions qui le cernent, le cheminant devra être assisté par un guide spirituel ; d'où l'importance, jusqu'à nos jours, de la relation entre maître et disciple dans le soufisme.

Surtout à notre époque, où la présence physique du cheikh est de moins en moins possible, l'initiation est subtile, et travaille à l'insu du disciple. Par le passé, certains cheikhs enseignaient par le silence, par le regard…

Le maître soufi est un guide spirituel (*murshid*). Il est en général appelé *shaykh* ; en Iran et dans le sous-continent indien, il porte le titre de *pîr*.

CHAPITRE 9

LES MÉTHODES INITIATIQUES

Au programme

- **L'invocation (*dhikr*)**
- **Les modalités de l'invocation**
- **L'oraison quotidienne (*wird*)**
- **Poésie et musique spirituelles (*samâ'*)**
- **La retraite (*khalwa*)**

L'invocation (*dhikr*)

« Les cœurs ne s'apaisent-ils pas à l'invocation de Dieu ? »

Coran 13 : 28

« Je suis l'Intime de celui qui M'invoque. »

Hadîth qudsî

« Celui qui invoque son Seigneur et celui qui ne le fait pas sont comparables l'un à un vivant, l'autre à un mort. »

Le prophète Muhammad

Outre les rites communs aux autres musulmans, tels que la prière ou le jeûne, les soufis pratiquent le *dhikr*. Ce terme signifie à la fois le rappel ou le *souvenir de Dieu* et *l'invocation de Dieu*.

Seul le *dhikr* en effet permet de lutter contre l'amnésie qui atteint l'homme, oublieux de ses origines divines, oublieux encore des leçons répétées que lui donne l'histoire de l'humanité. Le Coran ne cesse de mettre en garde contre cette amnésie : « Invoque ton Seigneur lorsque tu auras oublié » (18 : 24) ; « Souvenez-vous de Moi, et Je Me souviendrai de vous » (2 : 152), etc. Dans la sourate *La Lune*, une question revient sur un rythme lancinant : « Oui, Nous avons facilité la compréhension du Coran en vue du Rappel. Mais y a-t-il seulement quelqu'un pour s'en souvenir ? »

À noter

> **Le terme arabe désignant l'être humain (*insân*) viendrait de la racine *nisyân*, qui signifie « l'oubli ».**

Selon l'islam, les âmes humaines ont scellé un « Pacte » (*mîthâq*) avec Dieu dans la « prééternité », avant qu'elles ne soient incarnées ici-bas. Par ce pacte, comparable à l'Alliance biblique, elles L'ont reconnu comme leur Seigneur (*cf.* Coran 7 : 172).

La « chute » du Paradis a eu pour corollaire la déchéance de l'homme : « Nous avons créé l'homme dans la plus harmonieuse des formes, puis Nous l'avons ramené au plus bas des degrés » (Coran 95 : 4-5). Mais, comme l'indique le verset suivant, tous les moyens sont donnés ici-bas à l'être humain pour se régénérer : « … À l'exception de ceux qui croient et pratiquent les œuvres pies : ils auront une rétribution illimitée » (Coran 95 : 6).

À noter

> **Le soufi cultive ainsi le *dhikr*, pour restaurer, actualiser, l'état d'Homme accompli, primordial (*al-insân al-kâmil*), qui était le sien avant l'incarnation.**

Si la plupart des humains sont véritablement « distraits » de cette réalité par les occupations mondaines, certains ont la

nostalgie du monde spirituel, de cet état d'indifférenciation avec Dieu, qui fait que, à travers l'autre, nous recherchons l'Un. C'est là tout le thème, cher à Rûmî, de la « plainte du roseau », c'est-à-dire de l'âme humaine, plainte incarnée par le souffle du *ney*.

Les sources scripturaires de l'islam (Coran, *hadîth qudsî*, paroles du Prophète) sont très prolixes sur les vertus du *dhikr*, et le Coran lui-même est appelé *dhikr* (Coran 15 : 9). En effet, comme le soulignent les soufis, seul le *dhikr* est prescrit à tout moment, alors que les rites tels que la prière ou le jeûne ont des temps déterminés. Ainsi le Coran demande aux hommes d'invoquer Dieu « debout, assis ou couchés » (3 : 190-191), c'est-à-dire en toute situation.

À noter

Toute pensée ou acte du quotidien, effectué dans un état de « présence », est *dhikr* ; même les pensées ou les actes qui paraissent à première vue négatifs sont des guides, car ils agissent comme un aiguillon sur la conscience. En islam, il y a adhésion totale entre l'esprit et la matière, entre la spiritualité et la chair. Le Prophète recevait la révélation coranique dans le giron de son épouse Aïcha.

La pratique du *dhikr* est donc supérieure à toute autre forme d'adoration : « L'invocation de Dieu est ce qu'il y a de plus grand ! » (Coran 29 : 45). C'est cette pratique qui introduit dans l'intimité divine :

« *Quand l'homme s'est rendu familier avec le dhikr, il se sépare de tout autre chose. Or, à la mort, il est séparé de tout ce qui n'est pas Dieu. Dans la tombe, il ne lui reste ni épouse, ni biens, ni enfant, ni ami. Seul lui reste le dhikr.* »

Ghazâlî, *Ihyâ'* (Revivification des Sciences religieuses)

Les modalités de l'invocation

Pour favoriser l'efficacité du *dhikr*, la personne doit être en état de pureté rituelle, invoquer de nuit ou dans un endroit sombre (le Prophète, dit-on, pratiquait l'invocation entre l'aube et le lever du soleil). Le lieu peut être parfumé. Gardant les yeux fermés ou mi-clos, orienté vers La Mecque (*qibla*), le pratiquant est assis en tailleur, les bras posés sur les cuisses ; dans le soufisme tardif, il lui sera parfois demandé de se représenter son cheikh mentalement.

Lâ ilaha illa Llâh

La formule de départ et d'arrivée du *dhikr*, dit-on, est *Lâ ilaha illa Llâh* : « il n'y a de divinité que Dieu ». Vécue sur le plan initiatique, elle signifie qu' « il n'est de réalité que Dieu le Réel ». *Lâ ilaha illa Llâh* est une épée de lumière, qui tranche dans le vif de l'ego.

Elle comporte d'abord la négation de tout ce qui n'est pas Dieu (*lâ ilâha* : « pas de divinité »), puis l'affirmation absolue de Dieu (*illâ Llâh* : « si ce n'est Dieu »).

Le souffle

Le pratiquant doit accentuer le contraste entre la négation initiale et *l'affirmation* résolutive, en renforçant l'attaque phonétique au début de chaque membre de phrase : *Lâ ilâha... Illâ Llâh*. Dans certains cas, on prononce *Lâ ilâha* en se déplaçant intérieurement du nombril vers l'épaule droite, puis *illâ Llâh* en descendant vers le cœur, centre du « secret » spirituel. Le souffle décrit ainsi un cercle. La tête accompagne ce mouvement ou reste immobile ; elle peut encore se balancer de droite et de gauche.

Les Noms divins

Les soufis invoquent également les Noms divins. Chacun produit un effet sur les créatures qui peuvent, en l'invoquant, s'approprier la qualité de ce Nom. Le cheikh initie ses disciples à l'un ou l'autre Nom, en fonction de leur personnalité, de leur évolution, des circonstances, etc. Le disciple répète alors ce Nom un nombre de fois déterminé, de manière à le « réaliser » intérieurement.

Les Khalwatis, pour leur part, pratiquent l'initiation aux « sept Noms », qui correspondent à autant d'étapes de la Voie, soit *Lâ ilâha illâ Llâh*, *Allâh, Huwa, al-Haqq* (« le Réel »), *al-Hayy* (« le Vivant »), *al-Qayyûm* (« le Subsistant par Soi ») et *al-Qahhâr* (« le Victorieux »).

Yâ ou *A*

Les Noms invoqués sont généralement précédés de la particule *Yâ*. Ainsi de l'invocation de *Yâ Latîf* (Ô Doux, Bienveillant), qui a pour but d'éloigner les épreuves. Mais on peut également pratiquer l'attaque vocalique *A* (*A Latîf*, par exemple), car cela est censé supprimer la distance entre la personne et Celui qu'il invoque.

Allâh

Ce Nom est celui de l'Essence divine, ou « Nom de Majesté » ; il synthétise tous les noms, connus ou inconnus.

« Dis : Allâh ! Et laisse-les à leurs vains discours ! »

Coran 6 : 91

Ce Nom de l'Essence, en effet, résorbe tous les accidents du monde phénoménal.

Il ne peut en principe être invoqué que par la personne immergée dans l'Unicité et, dans les milieux soufis, tout individu ou tout groupe n'a pas systématiquement la permission de sa pratique.

Il est parfois invoqué en visualisant intérieurement le graphisme lumineux de ses lettres. Chaque couleur correspond à un état de conscience, à une « station » initiatique ; elle peut aussi s'imposer d'elle-même, sans exercice particulier.

Il est recommandé d'allonger la prononciation du terme *Allâh* jusqu'à épuisement du souffle : lorsque le souffle (*nafas*) se vide hors de la poitrine, c'est en quelque sorte l'âme égotique (*nafs*) qui s'épuise, et lâche prise.

À noter

Une des particularités de ce Nom est que sa signification ne s'altère pas si l'on supprime les lettres qui le constituent, l'une après l'autre :

- ***Allâh* : « Dieu » en langue arabe (les chrétiens arabes du Proche-Orient prient également Dieu sous ce nom, ainsi que certains chrétiens d'Extrême-Orient).**
- **Si l'on ôte la première lettre (le *alif*), on obtient *li-Llâh* : « pour Dieu ».**
- **Si l'on ôte la deuxième (le premier *lâm*), on obtient *la-Hu* : « pour Lui ».**
- **Si l'on ôte la troisième (le second *lâm*), il reste *Hu* : « Lui » !**

Huwa (« Lui ») ou *Hû* (il est prononcé de façon prolongée, jusqu'à épuisement du souffle, notamment dans le soufisme turc) : les soufis aiment à invoquer Dieu par ce nom elliptique, car la conscience humaine ne peut réellement Le cerner ou Le qualifier. Il s'agit en fait d'un pur souffle, qui part du bas-ventre pour remonter vers la bouche et être libéré à l'air. La lettre arabe *h*, dont la forme circulaire (ه) est une allusion au cœur du mystique, a des fonctions précises dans l'invocation de *Lâ ilâ<u>h</u>a illâ Llâ<u>h</u>* et de *Allâ<u>h</u>*.

Le son *Ah*

Les soufis L'invoquent encore sous la forme d'un autre souffle : *Ah*, quintessence du Nom *Allâh* puisqu'il se compose de la première et de la dernière lettres de ce Nom : *Allâh* devient *Ah.*

Ils se fondent en cela sur une parole prophétique : Un compagnon du Prophète intima de se taire à un homme malade qui gémissait en présence de Muhammad. Celui-ci lui dit alors : « Laisse-le, car le gémissement [le son *Ah*] est l'un des Noms divins. »

Les sons – ou souffles – *Ah* et *Hu*, lorsqu'ils sont pratiqués de manière collective, produisent un son rauque et puissant accompagnant chaque inspiration et expiration. Cette pratique a été dénommée « le *dhikr* de la scie », en raison du bruit rythmé qui s'en exhale.

L'invocation comporte le plus souvent trois niveaux d'approfondissement.

L'invocation de la langue (*dhikr al-lisân*)

Cette invocation vocale correspond à la dimension corporelle. Il ne faut pas la négliger, car elle produit une chaleur physiologique de nature à transmuer l'âme (*nafs*) en « esprit », ou « souffle spirituel » (*rûh*). Cette invocation doit être vigoureuse, afin que son effet pénètre tous les membres du corps, « jusqu'aux veines et aux artères ».

Bien qu'elle soit pratiquée dans la plupart des confréries, « l'invocation de la langue » correspond au niveau des débutants et leur sert d' « épée » pour libérer le cœur de l'emprise de l'âme charnelle.

Même s'il ne parvient pas à se concentrer, l'aspirant doit continuer l'invocation.

L'invocation du cœur (*dhikr al-qalb*)

Elle a pour siège le cœur physique, symbole du cœur spirituel. Elle est silencieuse, car elle s'intègre aux battements du cœur et suit la pulsation du sang dans le corps. La personne peut alors éprouver une sorte de libération, une expansion de conscience qui s'accompagne par exemple de visions lumineuses, mais il ne faut pas s'y arrêter.

Si l'attention se relâche au cours du *dhikr* silencieux, il faut revenir à l'invocation de la langue.

L'invocation de la conscience intime (*dhikr al-sirr*)

Elle peut être mise en relation avec *l'ihsân*, l'« excellence » qui coiffe la « soumission » (*islâm*) et la « foi » (*îmân*). À ce niveau, toute trace de dualité disparaît, le disciple étant annihilé dans l'Invoqué.

Des variations

Dans le soufisme, nous l'avons vu, l'expérience spirituelle part toujours du monde phénoménal pour s'intérioriser de façon graduelle : c'est encore le cas ici. Le *dhikr* silencieux demande un contrôle étroit de la part du maître initiateur et, bien qu'il soit considéré en théorie comme supérieur, la plupart des ordres s'adonnent au *dhikr* vocal.

Certains groupes pratiquent même le *dhikr* avec une grande intensité sonore. Ainsi des Rifâ'is, qui furent appelés « derviches hurleurs » en raison des sons rauques qu'ils émettent au cours de leur rituel.

Chez certains soufis tels que les Naqshbandis, la progression dans le dhikr s'effectue en corrélation avec les centres subtils (*latâ'if*) de l'homme, ce que l'hindouisme nomme les *chakras*. Chacun correspond à une position dans le corps et une couleur particulières.

L'oraison quotidienne (*wird*)

Tout comme les cinq prières quotidiennes marquent l'attachement à la pratique de l'islam, la pratique du *wird* resserre le lien qui unit le disciple au cheikh et à travers lui, à toute la chaîne initiatique jusqu'au Prophète.

À noter

> **Le terme *wird* signifie en arabe *aller à l'abreuvoir, se désaltérer de façon régulière* : il s'agit donc d'un ressourcement quotidien. Le *wird* permet ainsi au disciple de boire à l'eau de la vie, de la spiritualité.**

La pratique du *wird* consiste à réciter un nombre de fois défini, matin et soir, diverses prières : formules tirées du Coran, Noms divins… Les moments propices pour la récitation sont : après la prière du *subh* (l'aube), et après celle du *maghrib* (coucher du soleil). On peut trouver des similitudes avec les « Heures » du christianisme médiéval, formules de prière à réciter à des heures particulières (laudes, matines, etc.).

Le *wird* est en effet lié au temps. Or, l'enseignement islamique comme soufi affirme que nous vivons dans une époque de « contraction du temps », et qu'il faut aller à l'essentiel. Le nombre de la répétition des formules a donc souvent été baissé de 100 à 33, voire à 11.

De la même racine arabe est issu le terme *warîd*, « la veine jugulaire », cette veine essentielle pour la vie, car elle *irrigue* le cerveau.

« Nous [Dieu] avons créé l'homme ; Nous savons ce que son âme lui suggère et Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire. »

Coran 50 : 16

« Ne méprise le wird *que l'ignorant. L'influx divin (*wârid*) existera dans notre vie future, tandis que le* wird *cessera avec notre vie en ce bas-monde. Aussi est-il plus urgent de s'occuper d'abord de ce qui ne peut être remplacé. Le* wird*, c'est ce que Lui exige de toi, et le* wârid *c'est toi qui Le lui demandes. Quelle commune mesure entre ce qu'Il exige de toi et ce que tu sollicites ? »*

Ibn 'Atâ' Allâh[26]

La pratique du *wird* aide l'homme à lutter contre sa propre dégénérescence. Elle agit donc comme une *ascension spirituelle graduelle*, et distingue en général *trois niveaux*, toujours fondés sur le Coran.

La demande de pardon (*al-istighfâr*)

Le disciple part de sa nature humaine, qu'il cherche à purifier en se retirant intérieurement du monde. Mais que signifie « demander pardon à Dieu » (*al-istighfâr*), à une époque où la notion de « péché » paraît désuète ? Demander pardon, c'est en fait attirer sur soi la bénédiction (*baraka*) et la miséricorde (*rahma*), comme l'indique ce passage coranique :

« Je [Noé] leur ai dit : "Implorez le pardon de votre Seigneur, car Il pardonne volontiers. Il vous enverra du ciel une pluie abondante, accroîtra vos richesses et le nombre de vos enfants, et vous donnera jardins et fleuves". »

Coran (71 : 10-12)

26. Ibn 'Atâ' Allâh, *Hikam*, « sagesse » n° 112.

La prière sur le Prophète (*al-s*

Il en existe de nombreuses formes. P
Prophète, le disciple quitte son ego
la Réalité muhammadienne ; il accor
« représentant de Dieu sur terre » e
l'état d'« Homme parfait ».

L'affirmation de l'Unicité divin

Il s'agit de la formule *Lâ ilâha illâ Llâh*
Dieu »), seule ou suivie d'une formule

À ce stade, le Prophète lui-même est
divine, car Dieu seul est et, en
Lui-même. Après être passé par les de
fidèle parvient à celui de l'union.

À noter

> **On peut également présenter cette triple éche**
> **formule (*al-istighfâr*) évoque le symbolisme du r**

L'Oraison de la Mer

La récitation de différents textes de prière (*hizb* ; pl. *ahzâb*) accompagne souvent celle du wird. Inspirées généralement par le Prophète aux fondateurs de confréries, ces prières incluent versets coraniques et invocations. Elles sont réputées avoir de grandes vertus. L'une des plus célèbres, « l'Oraison de la Mer » (*hizb al-bahr*), d'Abû l-Hasan Shâdhilî, contiendrait le « Nom suprême de Dieu » : le cheikh affirme que si les habitants de Bagdad avaient connu cette oraison, leur ville n'aurait pas été pillée par les Mongols en 1258 (le cheikh est mort quelque mois après).

Poésie et musique spirituelles (*samâ'*)

Le *samâ'* (littéralement « audition ») poursuit le même but que le *dhikr*, car l'écoute de la musique ou du chant a pour effet de réactualiser chez l'être humain le Pacte originel, de faire résonner en lui la parole primordiale « Ne suis-Je pas votre Seigneur ? » (Coran 7 : 172).

Le Pacte originel

On demanda au soufi égyptien Dhû l-Nûn al-Misrî s'il avait souvenir du Pacte originel : « C'est comme s'il résonnait en ce moment même à mon oreille », répondit-il.

Pour l'être « réalisé », la musique qu'il entend ici-bas est comme un écho du Verbe divin et de la musique céleste. Il saisit les sons terrestres comme autant de réminiscences du monde spirituel, d'où le thème central de la nostalgie, chez Rûmî.

Pour le soufi, tous les sons, naturels ou artificiels, évoquent Dieu car, en réalité, ils L'invoquent :

« Les sept cieux, la terre et tout ce qui s'y trouve Le glorifient. Il n'y a rien qui ne célèbre Ses louanges, mais vous ne les percevez pas. »

Coran 17 : 44

Ghazâlî notait déjà qu'« on ne peut pénétrer le cœur que par l'allée des sons », et Ibn 'Arabî souligne que Dieu a créé l'âme humaine par Sa parole « Sois ! » (*kun !*), et qu'ainsi la première chose que nous avons reçue de Lui est l'audition (*al-samâ'*).

De fait, l'audition (*al-samâ*) apparaît dans le Coran comme le sens primordial, comme la porte à toute perception intellectuelle ou gnostique.

À noter

> **Le *samâ'* trouve son origine dans la pratique du Prophète, lorsque les compagnons récitaient des poésies en sa présence. Il apprécia en particulier le poème galant de Ka'b ibn Zuhayr, et alla jusqu'à lui donner son manteau comme marque d'honneur.**
>
> **Muhammad a également rendu hommage à la voix humaine en confiant à Bilâl l'appel à la prière.**
>
> **Lors de son émigration à Médine, les habitants de la ville l'accueillirent par le célèbre chant *Tala'a al-badru 'alaynâ* (« Voici la pleine lune qui vient à nous »). Ce chant a rapidement été intégré dans les séances qui célèbrent le Prophète, en particulier chez les soufis.**

C'est l'« écoute » (*samâ'*) qui est spirituelle, et non la musique ou le poème qui lui servent de support, car ceux-ci n'ont pas obligatoirement un caractère sacré. Ainsi, un être « éveillé » tirera profit du moindre son, alors qu'un être grossier ne connaîtra aucune évolution spirituelle, même à l'écoute de la plus belle musique.

Rûmî et le *samâ'*

« Un jour, Mowlânâ [Rûmî] passait près du bazar des batteurs d'or [les dinandiers]. Le champ des battements, leur tic-tac, arriva à ses oreilles bénies. Du bonheur de ce battement, une extase étonnante se fit en Mowlânâ et il se mit à tourner [...] De la prière du matin jusqu'à la prière de l'après-midi, Mowlânâ était dans le *samâ'*[27]. »

« Un jour de fête, au milieu du bazar de Konya, passait un Turc qui tenait en main une peau de renard pour la vendre à l'encan ; il disait d'une voix forte : *dilkou ! dilkou !* (le renard). Rûmî poussa un cri et se mit à danser : "Où est le cœur ? (*dil kou*), Où est le cœur ?", dit-il, et il rentra chez lui en dansant. »

L'ambiguïté du *samâ'* a pourtant entraîné des débats séculaires entre soufis et juristes, car comment distinguer la musique spirituelle de la musique profane, appelée *ghinâ*, et généralement mal perçue par les autorités religieuses ?

Pour Ghazâlî, la musique et les séances de *samâ'* ne sont ni bonnes ni mauvaises en soi ; c'est la disposition intérieure et le niveau d'écoute de l'auditeur qui font qu'elles vont dans un sens ou dans l'autre.

À noter

Des oulémas ont justifié le fait que l'on puisse éprouver plus d'émotion à l'écoute de la poésie mystique qu'à l'audition de versets coraniques, car la disproportion entre la parole divine éternelle et son auditeur éphémère est si grande qu'elle empêche cette émotion.

Quant aux propriétés thérapeutiques de la musique, elles étaient déjà connues dans les hôpitaux de l'âge classique de l'islam. Il n'est donc pas étonnant que ses vertus pédagogiques et spirituelles aient été de même largement admises.

La question du *samâ'* a même divisé les diverses tendances de la mystique musulmane. Les maîtres du versant « sobre » du soufisme (Ibn 'Arabî, les cheikhs shâdhilis et naqshbandis...) se refusaient à écouter la parole humaine, préférant l'audition du

27. Rapporté par Leili Anvar, *Rûmi*, Entrelacs, Paris, 2004, p. 110.

Coran, ou le silence de l'Absolu, éloquent pour eux. Mais de non moins grands saints, tels que Rûzbehân Baqlî et Rûmî, ont fait du *samâ'* leur véhicule spirituel.

« *Écouter la voix humaine, c'est de la grossièreté spirituelle.* »

Al-Shâdhilî

« *Ma voie est celle de la musique et de la danse.* »

Rûmî

En dépit de ces débats, les séances collectives de *samâ'* ont été largement pratiquées durant la période médiévale. Les participants se réunissaient dans une mosquée, une *zâwiya* ou dans une demeure privée. Les chanteurs ou récitants déclamaient leurs poèmes en faisant souvent usage d'instruments de musique. Sont surtout à l'honneur le tambour de basque et la flûte ; les instruments à cordes sont plus controversés.

Lorsque l'émotion déborde et que l'extase envahit le cœur, le corps lui aussi se met en mouvement : on bat des pieds et des mains, on pousse des cris et l'on se met à « danser », à jeter son turban, à lancer son manteau vers le récitant ou à le déchirer. On peut s'évanouir d'extase et parfois, dit-on, en mourir.

À noter

Rapidement la pratique du *samâ'* a été absorbée par celle du *dhikr*. De nos jours, le *samâ'* se maintient dans des formes telles que le *qawwâli* indo-pakistanais ; il s'agit alors d'un concert généralement ouvert au public.

Certaines confréries, comme la 'Alâwiyya, ont conservé le terme *samâ'* pour désigner l'incantation *a capella* effectuée sur des poèmes mystiques, laquelle précède et clôt la séance de *dhikr*.

La retraite (*khalwa*)

La *khalwa* est un voyage immobile, un laboratoire initiatique, qui doit permettre au pratiquant de développer de façon condensée sa conscience spirituelle.

Le terme *khalwa* invite étymologiquement à opérer un retour au vide originel (*khalâ'*), à réaliser notre « vacuité » ontologique que seule la Présence peut emplir.

Dans toutes les traditions spirituelles, le retrait ou l'isolement favorise la concentration sur Dieu. La vie des prophètes en fournit l'archétype. Dieu impose à Moïse une retraite de quarante nuits avant de lui parler au Sinaï (Coran 7 : 142), et Jonas comprend le véritable sens de sa mission dans le ventre de la baleine (Coran 21 : 87). Plus directement, la *khalwa* trouve son fondement dans les retraites fréquentes qu'effectua Muhammad dans la grotte Hirâ' (grotte qui se situe au sommet de la montagne *al-Nûr*, près de La Mecque), avant de recevoir la prophétie :

« L'Envoyé de Dieu commença par avoir, pendant son sommeil des visions pieuses qui ne manquaient jamais de se réaliser. Après cela, la solitude lui devenait nécessaire et il se rendait alors à la grotte de Hirâ' pour y accomplir des actes de dévotion durant la nuit, avant de retourner dans sa famille pour s'approvisionner et de reprendre le chemin de la grotte. Il en fut ainsi jusqu'au jour où le Réel [Dieu] vint à lui alors qu'il se trouvait dans cette grotte. »

Sur le modèle prophétique, les grands saints de l'islam, et parmi eux les fondateurs des voies initiatiques, ont toujours commencé leur parcours spirituel par la retraite, car elle est nécessaire à la purification de l'âme. Ils restent souvent plusieurs années au « désert » – 'Abd al-Qâdir Jîlânî y demeure vingt-cinq ans – avant de retourner parmi les hommes.

Dans leur solitude, ils affrontent toutes les épreuves et les tentations que l'on nous relate à propos des ermites chrétiens. De ces rudes « combats contre l'ego » (c'est cela le véritable *jihâd*) et contre les forces ténébreuses, nous ne connaissons que les vainqueurs...

Une mort initiatique

Les premiers ascètes et soufis se retirent dans les déserts et les montagnes, et les « vies de saints » nous les montrent côtoyant les bêtes sauvages. Ils aiment méditer dans les ruines et dans les cimetières, qui leur rappellent la vanité de ce monde et les recentrent sur l'essentiel.

La fréquentation des cimetières

Ibn 'Arabî affirme avoir tiré beaucoup de profit, dans sa jeunesse, de ses méditations dans les cimetières de son Andalousie natale. Il échangeait, dit-il, avec les esprits des saints défunts.

L'entrée en *khalwa* équivaut à une entrée au tombeau. La cellule devait être sombre, étroite et hors d'atteinte des bruits environnants. Contrairement à ce qui se passe dans la vie ordinaire, le physique et le mental doivent se taire, les sens extérieurs doivent être mis en veilleuse afin de développer les sens intérieurs.

« Face au mur jusqu'à ta mort »

Les premiers soufis creusaient leur tombe de leur vivant pour s'y adonner aux actes cultuels ou s'y allonger.

À Satan qui demandait à l'un d'entre eux ce qu'il mangeait, ce qu'il portait comme vêtement et où il habitait, celui-ci répondit : « Je me nourris de mort, je m'habille de linceul et j'habite la tombe. »

Shiblî recommandait déjà la *khalwa* en ces termes : « Cherche la solitude, efface ton nom de la mémoire des hommes, et fais face au mur jusqu'à ta mort ».

Les Naqshbandis, soufis des territoires orientaux, pratiquent la « méditation de la mort », exercice qui consiste à s'imaginer mort, enterré et en état de décomposition avancée.

À noter

> **La *khalwa* est donc ce laboratoire où la mort initiatique se transmue en renaissance spirituelle : « Mourez avant de mourir », disait le Prophète. Et les soufis citent souvent cette parole du Christ : « Celui qui n'est pas né deux fois n'entrera pas dans le royaume céleste » (Jean, 3 : 3).**

Règles de la retraite

La règle cardinale que le soufi doit observer est la sincérité (*ikhlâs*), car il se plie à la retraite pour se rapprocher de Dieu, non pour obtenir quelque pouvoir surnaturel.

On n'entre en retraite qu'avec la permission du cheikh et sous son contrôle, en raison des risques encourus pour le corps et surtout le psychisme. Une *khalwa* effectuée sans la protection d'un maître peut mener à la folie, comme en témoignent de nombreux récits. Dans certains cas, le reclus doit d'ailleurs visualiser l'image de son cheikh.

« *C'est toujours le maître, ou son représentant, qui décide de la durée [de la retraite]. Elle doit être accomplie sous son autorité et sa bienveillance, afin qu'il puisse veiller attentivement aux réactions de l'individu. En effet, certains, en fonction de leurs faiblesses psychologiques, peuvent être plus ou moins perturbés.* »

Cheikh Khaled Bentounes[28]

Les règles pratiques rappellent celles que nous avons mentionnées à propos du *dhikr* : assis dans un endroit sombre, le reclus

28. *Le Soufisme, cœur de l'Islam*, Paris, Pocket, 1996, pp. 148-149.

doit rester en état de pureté rituelle et, tourné vers la *qibla*, invoquer Dieu. Les exercices spirituels se font généralement après les prières rituelles.

La *khalwa* s'accomplissait toujours en état de jeûne, parfois continu sur plusieurs jours, mais une telle rigueur n'est plus recommandée actuellement, sauf si la retraite a lieu pendant le mois de Ramadan. Dans tous les cas, le reclus mange peu et suit un régime végétarien (par le passé, la nourriture pouvait être limitée au pain et au sel).

Il dort peu, et veille autant que possible car la nuit est propice à l'« illumination ».

Dans le cas de *khalwa* collectives, il évitera de parler, ou du moins de parler de sujets futiles.

La retraite durait traditionnellement quarante jours. Ce nombre a une valeur ésotérique reconnue dans toutes les voies spirituelles. Les soufis se fondent en particulier sur les quarante nuits pendant lesquelles Moïse se prépara à la Révélation, et sur cette parole du Prophète : « Celui qui se voue totalement à Dieu durant quarante jours verra la sagesse jaillir de son cœur sur sa langue. »

La durée de la *khalwa* fluctue considérablement en fonction des maîtres, des voies et des retraitants bien sûr.

De nos jours, les confréries qui pratiquent encore la *khalwa* préconisent une durée de trois jours et trois nuits, ou parfois moins. Jadis il était demandé au reclus de ne pas penser au temps qu'il passait en *khalwa* ni au délai de sa sortie. Tel retraitant obtient les résultats escomptés en quelques heures ; un autre connaîtra l'« éveil » – ou une part d'éveil – à l'issue de plusieurs *khalwa*. Certains ne le goûteront jamais.

Le piège des phénomènes surnaturels

Les auteurs soufis anciens évoquent les « dévoilements » successifs qui conduisent le reclus à un élargissement parfois prodigieux de la conscience, et qui attestent la réalité de son « ouverture spirituelle » (*fath*).

L'initié verra par exemple ce que font les gens dans leur maison ; il percevra le degré d'authenticité des paroles du Prophète, connaîtra les diverses langues de l'humanité, comprendra le langage des règnes minéral, végétal et animal, etc.

Lire dans les âmes

À l'issue d'une retraite de sept ans, un cheikh du XV[e] siècle découvrit qu'il avait la faculté de lire dans les âmes : il voyait les uns avec un visage lumineux, les autres avec une face de porc ou de singe. Il retourna alors dans sa cellule pour demander à Dieu d'être délivré de cette vision.

Au XX[e] siècle encore, on rapporte des phénomènes de lévitation dans les *khalwa* conduites par le cheikh Ahmad al- 'Alâwî (1874-1934), mais on ne s'y arrêtait pas.

Le retraitant, en effet, ne saurait se complaire dans ces dévoilements sensoriels, qui peuvent être des pièges tendus à l'ego par la « ruse » divine.

La « retraite au milieu de la foule »

La retraite ne peut être que passagère, car la vocation du spirituel musulman est d'être parmi les hommes. Cette présence au monde, souligne Ibn 'Arabî, est plus bénéfique au spirituel que son isolement.

Les affaires du monde

À l'issue de la prise de Constantinople par les Ottomans en 1453, le cheikh de Mehmed le Conquérant refuse de faire entrer celui-ci en *khalwa*, car le plaisir qu'en éprouverait le sultan l'amènerait à abandonner le pouvoir.

À notre époque de « contraction du temps » et d'accélération du rythme de vie, surtout dans les grandes métropoles, l'idéal réside sans doute dans la « retraite au milieu de la foule » (*al-khalwa fî l-jalwa*), principe nashbandî ancien : vivifier intérieurement la Présence dans le métro, au travail, dans les relations humaines…

« Le gnostique est celui qui, tout en étant proche des hommes, est loin d'eux par son secret. »

Qushayrî (XIe siècle)

En résumé

La méthode initiatique majeure, dans le soufisme, a toujours été le *dhikr*. Au regard de l'insistance de toutes les sources scripturaires de l'islam sur cette pratique, elle devrait d'ailleurs être plus répandue chez les musulmans. Seul le *dhikr*, en effet, permet à l'homme de lutter contre son amnésie spirituelle, son oubli de la source divine. Il en va de même de l'« audition spirituelle » (*samâ'*), qui vise à réactualiser chez l'être humain le Pacte originel.

La pratique du *dhikr* se fonde essentiellement sur la répétition de la formule *Lâ ilâha illâ Llâh*, et des Noms divins, en particulier le « Nom de Majesté », *Allâh*.

Le *wird* est une oraison quotidienne qui vise à concrétiser l'affiliation à la confrérie, et à se protéger dans la vie de tous les jours.

La retraite (*khalwa*) est un laboratoire initiatique, qui permet au pratiquant, dans un temps et un espace sacralisés, de développer de façon condensée sa conscience spirituelle.

CHAPITRE 10

LA VIE D'UNE CONFRÉRIE

Au programme

- **La pratique collective du *dhikr***
- **La pérégrination**
- **La place de la femme**
- **L'avenir du soufisme confrérique**

La pratique collective du *dhikr*

Les soufis s'adonnent à l'invocation individuelle, mais il est évident que l'invocation en groupe développe une énergie forte, de nature à « faire fondre les cœurs ». Les séances collectives, dont la pratique s'est amplifiée à l'apparition des voies initiatiques, sont rapidement devenues le temps fort de la vie d'une confrérie. Elles trouvent leur fondement dans le Coran.

« Dans des demeures que Dieu a permis d'édifier, et où Son Nom est invoqué, des hommes célèbrent Ses louanges à l'aube et au crépuscule. Nul négoce et nul troc ne les distraient du souvenir de Dieu, de la prière et de l'aumône. Ils redoutent le Jour où les cœurs seront bouleversés et les regards révulsés. »

Coran 24 : 36-38

Ces séances ont pour noms : *majlis al-dhikr* (« séances d'invocation »), *hadra* (« présence » du Prophète et non spécifiquement de Dieu, car Dieu est omniprésent), *jam'* (« réunion », « rassemblement »).

Elles se déroulent une à deux fois par semaine, dans une mosquée ou dans la *zâwiya* de la confrérie, le plus souvent le jeudi soir, et le vendredi après la prière de *jumu'a*.

Une séance de *dhikr* peut rassembler jusqu'à plusieurs milliers de personnes.

Le *déroulement* d'une séance varie d'une *tarîqa* à l'autre, mais on y observe toujours une progression dans l'intensité :

- Au début de la séance, en position assise, les participants commencent par réciter leur oraison quotidienne (*wird*), des sourates, des prières spécifiques, des poèmes à l'éloge du Prophète, ou encore des poèmes mystiques composés par un des maîtres de la voie : les chants du *samâ'* permettent à la tension spirituelle de monter, et le désir de s'adonner au *dhikr* s'exaspère.
- Soudain, sur un signe du cheikh ou de son représentant, tout le monde se lève : la position debout traduit le besoin d'élévation spirituelle. Les participants se placent en cercles ou en rangs, et se donnent la main en entrecroisant leurs doigts, ce qui permet au flux de l'énergie spirituelle de circuler sans interruption. En principe, il ne s'agit pas d'un rituel programmé, mécanique : il survient si l'état spirituel (*hâl*) est adéquat. Le *corps* ne se meut que si le *cœur* se meut.
- Le *dhikr* commence souvent par le Nom *Allâh*, pour évoluer vers *Huwa, Hû* ou encore *Hayy* (nom divin : « le Vivant » !). Les participants en arrivent ensuite au pur souffle *Ah*, le « *dhikr* de la scie », sur un rythme de plus en plus profond et saccadé. Le *dhikr* comprend plusieurs séquences, chaque point culminant étant suivi d'une accalmie, et ainsi de suite jusqu'au paroxysme final.

Au Maghreb notamment, cette « danse spirituelle » s'appelle *'imâra*, ce qui signifie « se remplir de Dieu ».

La « danse spirituelle »

L'invocation s'accompagne de mouvements du corps qui sont l'expression de ceux de l'âme aspirant à retrouver sa patrie spirituelle.

Le cheikh reste souvent immobile parce qu'il domine son état spirituel, et parce qu'il est l'axe autour duquel les âmes se meuvent. Junayd restait en *apparence* impassible durant les séances, et expliquait son attitude en citant ce verset : « Tu vois les montagnes ; tu les crois figées, alors qu'elles passent à la vitesse des nuages » (Coran 27 : 88).

Tantôt les participants sautillent sur place, fléchissant les genoux, balançant le torse d'avant en arrière, jusqu'à se plier parfois en deux. Ils finissent alors en sautant, la tête relevée et comme aspirant à l'air libre, comme en apesanteur, car l'âme-esprit cherche à décoller, à échapper au monde de la matière. Tantôt ils tournent le torse de la gauche vers la droite, puis l'inverse, dans un mouvement de balancier de plus en plus rapide.

Une ou plusieurs personnes se trouvent au milieu du cercle pour stimuler l'énergie spirituelle, maintenir la cadence et limiter les inévitables débordements.

Dans le même temps, des récitants-chanteurs déclament des poèmes mystiques, invoquent le Prophète ou les grands saints ; leur voix se détache du souffle collectif en dessinant des sortes d'entrelacs. Le sens des paroles et les intonations accroissent le transport de l'âme.

« On a vu des personnes âgées de soixante-dix ans se tenant sur une canne, redevenir des jeunes dès qu'elles pratiquent cette danse », rapporte Cheikh Khaled Bentounes[29].

- À la fin du *dhikr* les participants se rassoient en silence, et l'un d'entre eux récite des versets du Coran. Peut suivre une parole ou une leçon du cheikh, ou bien l'on sert le thé ou un repas, et les discussions s'engagent entre frères. Les personnes non affiliées à la voie peuvent souvent participer aux séances, et les non-musulmans sont parfois acceptés en tant que spectateurs.

29. *Le soufisme, cœur de l'Islam*, Paris, Pocket, 1996, p. 150.

Les séances de *dhikr* sont généralement mixtes, mais les femmes forment un cercle à part (la séparation peut n'être que symbolique). Elles tiennent souvent des séances particulières, de préférence dans un lieu privé.

L'extase

Durant la séance de dhikr on peut éprouver ce que l'on appelle le *wajd* (« l'extase »). Le *wajd* signifie en fait « trouver » Dieu, trouver le vrai Être (*al-wujûd*). Or, trouver Dieu, c'est se trouver soi-même, c'est se relier à sa nature profonde, essentielle. Le souffle rauque du dhikr sort en effet des profondeurs du ventre ; c'est pourquoi il émet des « sons primitifs », comme l'ont noté des observateurs.

Pour autant, les « transes » recherchées par certains groupes se situent au niveau psychique et relèvent plutôt du chamanisme. Elles n'ont pas grand-chose à voir avec l'émotion spirituelle que suscite le *dhikr*.

La pérégrination

Les soufis considèrent généralement le voyage (*al-safar*) ou la pérégrination (*al-siyâha*), comme une méthode spirituelle à part entière. Ils sont indispensables au novice, car ils lui permettent de rompre les attaches avec le monde, et dévoilent ses défauts.

« Le disciple est comme l'eau : s'il séjourne trop longtemps à la même place, il s'altère et devient putride. »

Adage soufi

Pour Ibn 'Arabî, toute créature chemine, qu'elle en soit consciente ou non. La pérégrination terrestre permet donc de participer *consciemment* à ce voyage universel : « Tu es à jamais voyageur, de même que tu ne peux t'établir nulle part », écrit-il.

Le voyage n'a pas de fin, car son but est infini ; de la sorte, on ne dépasse jamais une station initiatique sans qu'en apparaisse aussitôt une autre…

À noter

> **À l'époque contemporaine, certains groupes soufis, y compris en Occident, s'adonnent toujours à ce qu'ils nomment la *siyâha*, mais celle-ci, d'évidence, ne se fait plus à pieds, mais en voiture, en car, en avion : les distances sont grandes dans le cadre de ce soufisme mondialisé. Mais « l'épreuve » qui caractérisait les pérégrinations anciennes, à en croire les déclarations des adeptes, est toujours présente, même si elle prend d'autres formes.**

La juste attitude (*adab*)

L'*adab* est une notion centrale, non seulement en soufisme mais dans toute la culture islamique. Elle peut être définie comme la relation adéquate, harmonieuse, entre l'être et son milieu, en référence au comportement du prophète Muhammad. Ce terme synthétise toute l'éthique de l'islam.

Dans le soufisme, l'*adab* détermine un usage du monde extérieur qui façonne en retour le monde intérieur, éduque le corps, dompte l'âme charnelle et libère l'esprit. La personne qui chemine tend à suivre dans sa vie un code de conduite qui reflète sa cohésion spirituelle. Toutes ses pensées, tous ses gestes tendent ainsi vers Dieu, et sa vie devient un acte d'adoration sans cesse renouvelé. La prise en charge de tous les aspects de la vie quotidienne, on l'a vu, est très caractéristique de l'islam.

Dès le xe siècle, des maîtres ont rédigé des traités de « règles de conduite » (*adab*) à l'usage des novices. Ces règles tendent à façonner la *juste attitude* intérieure que doivent acquérir les aspirants.

Un pas sur la Voie

Le comportement extérieur révèle ce que vit le disciple intérieurement, et chaque action doit être considérée comme un pas sur la Voie.

Voyant un homme accomplir la prière rituelle tout en montrant des signes de distraction, le Prophète fit cette remarque : « Si son cœur était plongé dans le recueillement, cela se traduirait dans ses membres. »

Le domaine sur lequel s'étendent les règles de vie des soufis est si vaste qu'il englobe les rites prescrits dans les cinq piliers de l'islam. Là où les juristes énoncent des statuts juridiques (*ahkâm*), à propos de l'ablution, de la prière ou du jeûne, les soufis parlent d'*adab*, ajoutant au cadre strictement normatif une exigence spirituelle, un effort d'intériorisation.

Chez les premiers maîtres notamment, l'*adab* résume à lui seul le contenu du soufisme :

« Le soufisme est entièrement "juste conduite". Chaque instant a son adab ; chaque état spirituel a son adab ; chaque station initiatique a son adab… »

Abû Hafs

« Nous avons plus besoin d'un peu d'adab que de beaucoup de science religieuse. »

Ibn al-Mubârak

À chacun des cinq sens (ouïe, vue, odorat, toucher, goût) correspondent des règles de conduite particulières. Les règles le plus souvent mentionnées dans les manuels ont trait à l'alimentation, à l'habillement, au sommeil, au voyage, etc.

Voici quelques exemples, tirés des règles traditionnelles.

L'alimentation

L'aspirant doit limiter autant que possible l'absorption d'aliments et de boissons. Il se nourrit non pour assouvir son désir charnel, mais pour prendre des forces en vue de l'adoration : « Si Pharaon avait eu faim, note Bistâmî, il n'aurait pas dit "Je suis votre Seigneur suprême !" » (Coran 79 : 24).

Le sommeil

L'aspirant ne doit dormir que s'il est vaincu par le sommeil. La nuit étant réputée plus propice que le jour à l'adoration, certains soufis ont pris l'habitude, à partir du XV[e] siècle, de consommer du café afin de se maintenir éveillés. Mais le sommeil est aussi béni, car c'est alors que surviennent les visions, lesquelles sont des dons de Dieu.

Le voyage

L'aspirant effectue chaque pas en gardant conscience de Dieu : « Et les serviteurs du Miséricordieux, ceux qui marchent humblement sur la terre... » (Coran 25 : 63). Lorsqu'il arrive dans une localité où il y a un établissement pour soufis (*zâwiya*), il doit rendre visite à son cheikh. En entrant, il ôte d'abord sa chaussure droite ; lorsqu'il sortira, il mettra d'abord la gauche, etc.

Dans les confréries contemporaines, certaines règles anciennes ont d'évidence disparu, à cause des changements de contexte. Une plus grande attention sera portée, par exemple, sur l'impact des actions sur l'environnement.

Certains groupes soufis utilisent et pratiquent le cercle, même lors de réunions de travail :

« À l'image de la roue qui tourne, le cercle est vivant par cette force centrifuge qui permet à chaque rayon – chaque individu du cercle –, de porter à lui seul, durant un instant, le poids de tout le cercle. Si nous sommes tous égaux dans le cercle, nos fonctions respectives nous rendent différents et accentuent par conséquent nos responsabilités. Il n'y a au niveau de la sphère ni début, ni fin. Chacun est à la fois le premier et le dernier ».

Extrait du guide interne d'une confrérie contemporaine

Pour autant, les règles de conduite traditionnelle s'imposent encore de nos jours, dès lors qu'il y a fonctionnement collectif. Lors de leurs réunions spirituelles, les confréries maintiennent donc une discipline, qui est en principe rapidement intégrée, intériorisée, par les disciples.

Quelques règles de conduites[30]

« ...Si la séance n'a pas encore commencé, le disciple embrasse les *fuqarâ'* présents sur la tête, en commençant par le moqaddem ou, si celui-ci est absent, par le plus âgé. La tradition de toucher le pied de celui qui se penche pour embrasser traduit le respect et l'humilité.

Si la séance a déjà commencé, le disciple s'asseoit là où il peut, sans déranger les autres rangs. Il doit parfois s'installer à la place que les *fuqarâ'* présents lui ont désignée d'un geste discret.

La façon de s'asseoir du disciple a son importance. Il s'assoit si possible en tailleur ou sur ses jambes repliées.

La séance se vit avec intériorisation et concentration. Pour y parvenir, il est recommandé de fermer ou de baisser les yeux, et d'adopter une attitude silencieuse sans mouvement inconsidéré, pour éviter toute perturbation. »

La cérémonie du thé

« Après l'enseignement du maître ou de son représentant, vient l'instant où les cœurs, apaisés, se partagent le breuvage de la fraternité : la cérémonie du thé. Cet instant n'est pas fortuit et son déroulement porte une symbolique.

30. Les textes qui suivent sont extraits du guide interne d'une confrérie soufie.

Dans sa préparation comme dans sa distribution, le thé véhicule un enseignement. L'eau bout dans la bouilloire : cette phase indique le désir ardent de l'aspirant. L'ajout de l'eau au thé donne couleur et saveur et rappelle le goût du divin. Enfin, le sucre est mêlé aux deux premiers éléments et donne la densité, la stabilité et plus de saveur. Ainsi, la personne qui prépare le thé (*al-sâqî*) n'est pas choisie au hasard.

Le premier verre est servi au cheikh ou à son représentant ; vient ensuite le tour des disciples. La dernière personne desservie est le cheikh, ce qui signifie que le premier est également le dernier. »

La clôture de la séance

« La séance de *dhikr* prend fin dans la paix et la sérénité. Les disciples se saluent dans un ordre précis en commençant par le cheikh ou son représentant : ils lui embrassent l'épaule droite et se placent tout de suite à sa droite et ainsi de suite, de sorte qu'ils finissent par former un cercle. Ce salut, effectué dans le sens de la procession autour de la Ka'ba (tawâf), permet à chacun de revenir vers ses occupations quotidiennes dans la paix. C'est le moment où tous, petits et grands, hommes et femmes, échangent des nouvelles, avant de se séparer. »

Entre frères

La politesse spirituelle qui prévaut dans la relation entre maître et disciple s'applique également aux rapports qu'entretiennent entre eux les disciples : pour polir l'ego, rien de tel que de se frotter aux « frères » sur la Voie. Les maîtres n'étant pas toujours disponibles pour chacun de leurs disciples, il revient à leurs représentants ou à des disciples confirmés d'encadrer les novices.

Comme le suggère cette parole du Prophète : « Le croyant est le miroir du croyant », les frères sont pour le disciple un miroir, et lui révèlent l'image exacte de son état psycho-spirituel.

Les disciples doivent faire preuve de mansuétude et d'altruisme. Lorsque l'un d'entre eux voit un défaut chez un autre, il doit plutôt le cacher.

« Cherche pour ton frère soixante-dix[31] excuses. »

Parole du prophète Muhammad

Il n'y a pas de place pour l'individualisme au sein de la communauté. « Nous ne prenions pas pour compagnon celui qui disait "*Ma* sandale" », se souvient un cheikh. Cherchant à se départir des attributs de l'ego, comment le soufi s'attacherait-il à des effets personnels ?

À noter

L'individualisme auquel pousse notre époque n'épargne pas les milieux soufis, pas plus que la jalousie et les mesquineries. Par le passé comme de nos jours, les voies initiatiques ne réunissent pas que des saints ; elles accueillent les individus tels qu'ils sont, et même des personnes sensibles sur le plan spirituel, mais dont le psychisme est perturbé. En effet, ces voies d'éveil sont là pour les « cheminants » (*sâlik*), c'est-à-dire ceux qui ne sont pas encore « arrivés ».

La place de la femme

Depuis Râbi'a 'Adawiyya jusqu'à nos jours, la femme a généralement eu un accès plénier à la vie spirituelle en islam, et en particulier à la Voie soufie. Les soufis hommes, dans leurs écrits comme dans leurs comportements, ont toujours été clairs sur ce point. Les anciens parmi eux, tel Bishr al-Hâfî et Dhû l-Nûn al-Misrî ont eu des femmes pour maîtres spirituels.

Râbi'a était appelée le « diadème des hommes de Dieu » car, dans le soufisme, la « virilité » spirituelle (*rujûliyya*) n'est pas liée à la condition humaine sexuée.

Même des fondateurs d'écoles juridiques comme Ibn Hanbal et al-Shâfi'î ont reconnu ouvertement la sainteté de certaines femmes qu'ils ont côtoyées.

31. Le chiffre soixante-dix symbolise l'infini.

Sayyida Nafîsa

Sayyida Nafîsa (762-823), descendante de l'imam 'Alî, est considérée comme une autre grande sainte, notamment au Caire où son sanctuaire est toujours très visité. L'imam al-Shâfi'î lui rendait visite et sollicitait son intercession auprès de Dieu.

C'est elle en personne qui dirigea la prière des funérailles à la mort d'al-Shâfi'î, en 820 ! Ce fait est peu connu du public musulman, à l'heure où l'on évoque la possibilité pour la femme de diriger la prière collective – ce qu'aucun texte scripturaire ne contredit en effet.

Au cours des siècles, les femmes se sont souvent portées vers la mystique, où elles pouvaient trouver plus facilement un espace de liberté, que vers les sciences exotériques. La spiritualité ne relève-t-elle pas de l'intuition dite « féminine », alors que prévaut le mental dans les sciences religieuses rationnelles, argumentatives ?

Il y a toujours eu des femmes *shaykhât*, ou maîtres spirituels, y compris à l'égard de disciples hommes. Mais le phénomène semble s'intensifier actuellement.

À noter

Pour Ibn 'Arabî, les femmes ont accès à la perfection spirituelle, et donc à tous les degrés de la sainteté. C'est pourquoi elles peuvent, selon son opinion juridique, diriger la prière.

Dans le sillage de son maître Ibn 'Arabî, l'émir Abd el-Kader (1808-1883) accorde un rang spirituel tout particulier à la femme.

Chez lui, la femme accomplie (il prend l'exemple coranique de femmes du Prophète) a la précellence sur l'homme, car elle conjoint en elle les principes cosmiques de « réceptivité » et d'« activité » : l'homme, lui, n'a en propre que ce dernier principe !

Toujours à partir de passages coraniques, Abd el-Kader note que, sans la réceptivité féminine, les Noms divins seraient restés inconnus à l'humanité. Il affirme encore que c'est le principe mâle qui a *besoin* du principe femelle. Il ne se réalise en effet que dans la matrice féminine, sans laquelle son « activité » serait réduite à néant.

L'avenir du soufisme confrérique

Les attaques virulentes dont le soufisme fut l'objet de la part des salafis comme des « modernistes » avaient, en apparence, fait tomber le soufisme en disgrâce. Un renouveau s'est nettement dessiné dans les années 1980 et surtout 1990, à la suite de l'échec des diverses idéologies qu'a connues le monde arabo-musulman au XXe siècle (nationalisme, marxisme, islamisme...), et du désenchantement de ceux qui suivaient le modèle occidental.

Pour autant, la *forme confrérique* ne montre pas des signes de bonne santé. À partir des XIIe et XIIIe siècles, l'apparition des voies initiatiques, on l'a vu, a été providentielle. Elles ont indéniablement, dans un premier temps, apporté une réelle présence initiatique et ouvert un espace de liberté. Mais elles ont subi rapidement, pour la plupart, un processus d'*institutionnalisation* qui a atrophié l'initiative individuelle dans une conscience de groupe. La quête de l'éveil, avec l'audace spirituelle qu'elle suppose, semble s'être transférée de plus en plus sur la personne du cheikh, comme si celui-ci était désormais le seul « héros » apte à vivre l'aventure spirituelle.

À noter

Le terme français « confrérie » est impropre, car il laisse penser qu'une *tarîqa* est une organisation à caractère profane dans laquelle les disciples seraient liés par des relations horizontales.

En réalité, la *tarîqa* est une voie de sainteté, voie « verticale » unissant le disciple au maître et, au-delà, au Prophète.

Au fur et à mesure que le soufisme confrérique se divulguait, les sympathisants sollicitant la *baraka* d'un cheikh étaient plus nombreux que les réels aspirants au travail sur soi.

Les signes de sclérose

À partir du xv[e] siècle, les signes de sclérose sont patents :

- Recrutement massif d'adeptes, sans souci des prédispositions spirituelles des novices.
- Ritualisation accrue des contenus spirituels légués par le maître fondateur.
- Revendication, dans certains groupes, à la détention exclusive du « secret initiatique », et donc concurrence entre les confréries, quant au nombre d'adeptes, au rang spirituel du cheikh, etc.
- Transmission de plus en plus héréditaire de la fonction de cheikh, et par conséquent : poids de plus en plus affirmé de la famille et des descendants du cheikh, qui produit parfois un véritable clientélisme.
- Autre conséquence de la transmission héréditaire :
  - Certains descendants désignés cheikhs ne sont visiblement que des « gestionnaires du sacré », tandis que le ou les véritables détenteurs du secret initiatique sont écartés ou agissent de façon discrète ; c'est la « routinisation du charisme », évoquée par Max Weber.
  - Dans certains cas, vénération excessive du cheikh, alors que le but est au-delà : c'est confondre la fin avec les moyens.
  - Dans d'autres cas, affaissement de l'exigence spirituelle vers les pratiques psycho-magiques : c'est la figure du marabout, qui distribue recettes et formules de protection, de désenvoûtement...

Tous ces symptômes relèvent de ce qu'on peut appeler la maladie du « confrérisme ». Ainsi, le soufisme confrérique serait lui aussi tombé dans les vices de la religion exotérique auquel le soufisme initial s'était opposé et qui avait même, par réaction, provoqué sa naissance. Il aurait donc partiellement échoué dans sa mission : libérer intérieurement l'individu.

Le « maraboutisme », une dégénérescence

Pour le penseur algérien Malek Bennabi (1905-1973), le maraboutisme est une maladie de la spiritualité islamique, tout comme l'intégrisme est la maladie de l'islam exotérique.

Vers une époque « post-confrérique » ?

Un certain nombre de fidèles sont donc orientés vers une redécouverte de la spiritualité de l'islam, mais dans un environnement souvent plus large que celui des confréries. Par ailleurs, la Voie soufie a toujours existé en dehors des normes confrériques, et cela même s'il reste fortement recommandé d'avoir un guide spirituel.

De même qu'un soufisme riche et puissant a existé avant l'apparition des confréries, il se pourrait que nous entrions dans une époque « post-confrérique ».

Le problème reste que ces vices inhérents au confrérisme entachent l'universalisme du soufisme, et peuvent l'empêcher de remplir les rôles et missions qu'il devrait jouer dans l'humanité actuelle.

Toutefois, au cours du XX[e] siècle, le soufisme confrérique a globalement su s'adapter à la modernité. Poussé par l'aiguillon du réformisme, il ne pouvait guère faire autrement… Certaines confréries ont disparu, les autres ont puisé une nouvelle vigueur dans les défis que leur lançait la modernité, voire la postmoder-

nité. À l'heure d'Internet, leur mode de présence est de plus en plus globalisé et instantané.

En résumé

Les séances collectives de *dhikr* sont des rendez-vous importants des confréries depuis des siècles. Par l'invocation de différents Noms divins, les participants s'acheminent généralement vers un paroxysme, une « extase » où le nom invoqué devient pur souffle.

Parmi les pratiques confrériques, anciennes et modernes, il ne faut pas négliger la pérégrination (*siyâha*), sorte de retraite ambulante et de projection terrestre de la voie initiatique.

L'*adab* correspond à la nécessité pour les soufis de discipliner leur âme, de codifier les rapports entre maître et disciple et de créer des règles pour la vie en communauté.

Les femmes ont toujours eu une place privilégiée au sein du soufisme, lequel correspond à l'aspect intuitif, directement ressenti, de la Révélation. Il y a de plus en plus de femmes exerçant une guidance spirituelle, y compris sur des hommes.

Depuis quelques siècles, il existe une véritable dégénérescence du vécu et de la pratique confrériques, qui ont suscité bien des critiques, y compris à l'intérieur des mouvements soufis. Pourtant, certaines confréries se sont parfaitement adaptées à la modernité et à la mondialisation, créant de nouveaux réseaux de solidarité d'envergure internationale.

BIBLIOGRAPHIE ESSENTIELLE

Addas Claude, *Ibn 'Arabî ou la quête du Soufre Rouge*, Paris, Gallimard, 1989.

– *Ibn 'Arabî et le voyage sans retour*, Paris, Seuil, 1996.

Anvar Leili, *Rûmî*, Paris, Entrelacs, 2004.

Bentounes cheikh Khaled, *Le Soufisme, cœur de l'islam*, Paris, Pocket, 1999.

– *La Thérapie de l'âme*, Paris, Albin Michel, 2011.

Bouyerdene Ahmed, *Abd el-Kader – L'Harmonie des contraires*, (préface d'Éric Geoffroy), Paris, Seuil, 2008.

Chih Rachida, *Le Soufisme au quotidien – Confréries d'Égypte au XXe siècle*, Paris, Actes Sud, 2000.

Chodkiewicz Michel, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*, Paris, Gallimard, 1986 (réédition 2012).

– *Un océan sans rivage : Ibn 'Arabî, le Livre et la Loi*, Paris, Seuil, 1992.

Emir Abd el-Kader, *Écrits spirituels*, présentés et traduits par Michel Chodkiewicz, Paris, Seuil, 1982.

Geoffroy Éric, *Le Soufisme, dimension intérieure de l'islam*, Paris, Seuil, coll. « Points Sagesse », 2009.

– *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, Gnosis Éditions de France, Paris, 2012.

– *Un éblouissement sans fin – La poésie dans le soufisme*, Paris, Seuil, 2014.

Ibn 'Arabî, *Les Illuminations de La Mecque*, dirigé par Michel Chodkiewicz, Paris, Sindbad, 1988.

Ibn 'Atâ' Allâh, *La Sagesse des maîtres soufis*, présenté et traduit par Éric Geoffroy, Paris, Grasset, 1998.

Ibn Khaldûn, *La Voie et la Loi*, traduit par René Pérez, Paris, Sindbad, 1991.

Junayd, *Enseignement spirituel*, présenté et traduit par Roger Deladrière, Paris, Sindbad, 1983.

Lings Martin, *Qu'est-ce que le soufisme ?*, Paris, Seuil, 1977.

– *Un saint soufi du xx*[e] *siècle*, Paris, Seuil, « Points », 1990.

Lory Pierre, *Les Commentaires ésotériques du Coran*, Paris, Les Deux Océans, 1980.

Najm al-Dîn Kubrâ, *Les Éclosions de la beauté et les parfums de la majesté* (présenté et traduit par Paul Ballanfat), Nîmes, Éditions de l'éclat, 2001.

Popovic Alexandre et Veinstein Gilles (sous la dir. de), *Les Voies d'Allah*, Paris, Fayard, 1996.

Rûmî, *Mathnawî, la Quête de l'Absolu* (traduit du persan par Eva de Vitray- Meyerovitch), Monaco, Éditions du Rocher, 1990.

INDEX

A

Abd El-Kader, émir 24, 120, 129, 169, 170
'Abduh, Muhammad 76-78
Abû Bakr 31, 32, 44, 63, 71, 94
Abû Dharr Ghifârî 32, 38
Abû Madyan Shu'ayb 65
Abû Ya'zâ 65
adab 163, 164
ahwâl 87, 113
Aïcha 90, 139
al-Afghânî 78
al-'Alâwî, Ahmad 71, 116, 118, 123, 131, 156
âlam al-ghayb 99
'âlam al-shahâda 99
'Alâwiyya 71, 151
al-Bannâ', Hasan 77
al-Basrî, Hasan 31, 33, 61
al-fanâ' fî Llâh 128
al-fanâ' fi l-rasûl 129
al-fanâ' fî l-shaykh 129
al-fanâ' fî l-tawhîd 118
al-Haqq 112, 141
'Alî 25, 31, 32, 44, 71, 89, 94, 98, 106, 133, 135, 169
al-insân al-kâmil 104, 138
al-istighfâr 146, 147
al-Jazûlî 61, 65
al-Kalâbâdhî 44
al-khalwa fî l-jalwa 157
Allâh 141, 142, 160
al-nûr al-muhammadî 92
al-safar 162
al-salât 'alâ l-nabî 147
al-Shâfi'î 168, 169
al-siyâha 162
Amadou Hampaté Bâ 66
anâ al-Haqq 39
'aql 102
'Attâr 55, 61
Averroès 102

B

Badawî, Ahmad 61, 68, 69
Bamba Ahmadou 93
baqâ' 38, 111, 117-119, 124
Baqlî, Rûzbehân 151
baraka 65, 71, 93, 127, 128, 131, 146, 171
bâtin 98
Bektashis 69, 70
Bennabi, Malek 172
Bentounes, Khaled 154, 161
Bistâmî, Abû Yazîd 36, 37, 61, 89, 92, 106, 114, 118, 119, 135, 165
Burckhardt, Titus 68, 80

C

chakras 63, 144
cheikh Arslân 23
cheikh Nâzim 64
Chodkiewicz, Michel 40, 41
confrérisme 77, 172

D

Dalâ'il al-khayrât 66
Darqâwî, 'Arabî 130
Darqâwiyya 71
dergah 72
derviches tourneurs 57, 79
Dharma 112
dhawq 47
dhikr 19, 27, 63, 67, 137-140, 151, 154, 157, 159-162, 167, 173
dhikr de la scie 143, 160
dhikr-i khafî 63
Dhû l-Nûn al-Misrî 148, 168
djihadisme 78, 80

E

Eberhardt, Isabelle 80

F

fanâ' 15, 38, 39, 55, 111, 117-119, 124
faqr 30
fath 130, 156
fatwa 72
fiqh 16, 42
François d'Assise 62
Frères Musulmans 77
Frithjof, Schuon 68, 80
fuqarâ' 31, 166

G

Ghazâlî 18, 44-46, 48, 61, 101, 149, 150
Ghujduwânî, 'Abd al-Khâliq 63, 135
Guénon, René 68, 80
Gülen, Fethullah 77

H

hadîth de Gabriel 15, 99
hadra 160
Hajjî Bektâsh 69
Hajj 'Umar Tal 67
hâl 108, 113, 160
Hallâj 38, 39, 40, 41, 48, 57, 61, 78, 115, 119, 120
Hamadânî 41
haqîqa 42, 86, 111, 112, 124
Haqqâniyya 64
hizb 148
hizb al-bahr 148
Hû 142, 160
Hudaybiyya 133
Hujwirî 44, 61
hulûl 39
Huwa 141, 142, 160

I

Iblîs 41, 107
Ibn 'Abd al-Salâm, 'Izz al-Dîn 72
Ibn 'Abd al-Wahhâb 76
Ibn al-Fârid 54, 61
Ibn 'Arabî 23, 25-27, 49, 51-54, 56, 61, 65, 67, 73, 77, 80, 92, 102, 104, 115, 128, 149, 150, 156, 162, 169
Ibn 'Atâ' Allâh 61, 68, 93, 103, 123, 146
Ibn Khaldûn 17, 42
Ibn Mashîsh, 'Abd al-Salâm 67
Ibn Taymiyya 37, 72, 73, 76, 121
ihsân 16, 27, 100, 144
ilhâm 100
'ilm al-bâtin 100
'ilm al-kalâm 47
'ilm kasbî 87
'ilm ladunî 87
'ilm wahbî 87
imam Shâmil 24
îmân 15, 16, 100, 144
'imâra 161
Iqbal, Muhammad 58, 78
'irfân 54
'ishq 39
islâm 15, 16, 66, 99, 100, 144
istighfâr 146
ittihâd 39

J

jabarût 101
jalâl 115
jam' 160
jamâl 115
Janissaires 69
jihâd 22, 33, 65, 78, 106, 153
Jîlânî, 'Abd al-Qâdir 60-62, 73, 152
Jonas 152
Junayd 35, 37, 38, 48, 61, 112, 115, 117, 123, 128, 161

K

kamâl 115
kashf 100
Khadir 86, 87, 99, 100, 128, 135
khalwa 70, 92, 137, 152-158
Khalwatî, 'Umar 61, 70
Khalwatiyya 61, 70
khamr 54
khânqâh 72
Kharaqânî 30, 135

khirqa 132
Kubrâ, Najm al-Dîn 61-63

L

Lâ ilaha illa Llâh 140
latâ'if 63, 144
Latîf 141
Lings, Martin 68, 80
Lumière muhammadienne 92

M

madrasa 43, 45, 72
mahabba 39, 88
majdhûb 68, 114
Makkî, Abû Tâlib 44
malakût 101
malâma 33, 34
Malâmatis 33, 34
maqâm 113
maqâmât 87, 113
Massignon, Louis 14, 40
Massoud 78
Mathnawî 27, 55, 56, 58
Mawdûdî, Abû l- 'Alâ' 77
Mawlid 22, 50
Mevlevis 57, 61, 130
Mi'râj (Ascension céleste du Prophète) 91
mîthâq 138
Moïse 69, 86, 99, 103, 128, 152, 155
Molla Nasreddin 26
monde du Mystère 86, 87, 99
monde du Témoignage 99
Mourides 22, 93
Mujaddidiyya 61, 64
mujâhada 47, 114
mukâshafa 46
mulk 101
murâqaba 128
murshid 136
musâfaha 134
mushâhada 116

N

nafas 142
nafs 30, 34, 104, 105, 109, 142, 143
Naqshband, Bahâ' al-Dîn 61, 63, 135
Naqshbandis 19, 63, 144, 150, 154
Naqshbandiyya 61, 63, 64, 78, 135
Nasr, Seyyed Hossein 80
Nawawî 72
New Age 28
ney 139
Nietzsche 78
Nizâm al-Dîn Awliyâ' 64
Nursî, Sa'îd 77

P

Pacte originel 148, 157
Pir Vilayat Khan 64
prophète Muhammad 31, 50, 70, 103, 118, 119, 121, 137, 163

Q

Qâdiriyya 23, 60, 61, 72
Qalandars 34, 64
qawwâli 151
Qûnawî, Sadr al-Dîn 54
qurb 87
Qushayrî 44, 45, 61, 106, 157

R

Râbi'a, 'Adawiyya 14, 35, 168
râbita 19
rahma 146
Réalité muhammadienne 50, 91-93, 147
Ridâ, Rashîd 77
Rifâ'î, Ahmad 61, 62
Rifâ'is 144
Rifâ'iyya 61, 62
rûh 109, 143
rûhâniyya 63, 129, 135
rujûliyya 168
Rûmî, Jalâl al-Dîn 27, 30, 39, 55-57, 104, 110, 113, 116, 150, 151

S

Saint Louis 35
salafisme 78
sâlik 114, 168
Salmân Fârisî 32

samâ' 54, 58, 148-150
Satan 18, 41, 107, 153
Sayyida, Nafîsa 169
science du Hadîth 93
Shâdhilî, Abû l-Hasan 61, 67, 121, 148, 151
shâdhilis (cheikhs) 150
Shâdhiliyya 61, 67, 68, 71
shahâda 90, 99, 116
Shâh Ismâ'îl 25
Shams de Tabrîz 56
Sharî'a 27, 42, 111, 112, 124
shatahât 36, 111, 119, 121
shath 36
shaykhât 169
Shiblî 117, 153
shirk 19, 78, 92
Shishtî, Mu'în al-Dîn 61, 64
Shishtiyya 61, 64
Shushtarî 55
silsila 25, 71, 93
Simorgh 55
Sirhindî, Ahmad 61, 64
siyâha 163, 173
Skali, Faouzi 22
Socrate 108
souffle 139, 140, 142, 143, 160-162, 173
stations initiatiques 55, 113, 114
sûfî 17, 29-31, 35
Suhrawardî al-Maqtûl, Yayhâ 41
Suhrawardî, 'Umar 44, 61
Sunna 44, 68, 90, 91, 132
Suyûtî, Jalâl al-Dîn 72

T

talqîn 133
tarbiya 130
tarîqa 49, 58, 61-63, 66, 71-73, 77, 78, 87, 112, 160, 170
tasawwuf 25, 28, 31, 37, 43, 48
tawajjuh 63
tawakkul 87
tawhîd 37, 57, 116, 117, 124
tekke 72
Tijânî, Ahmad 61, 66
Tijâniyya 61, 66, 67

U

unicité de l'Être 57, 77, 121
'Uthmân 44
uwaysî 63, 135
Uways Qaranî 135

V

Vâlsan, Michel 68, 80

W

wahdat al-wujûd 52, 57, 73, 121
wahhabite 76, 79, 81
wajd 162
wird 27, 145-148, 157, 160

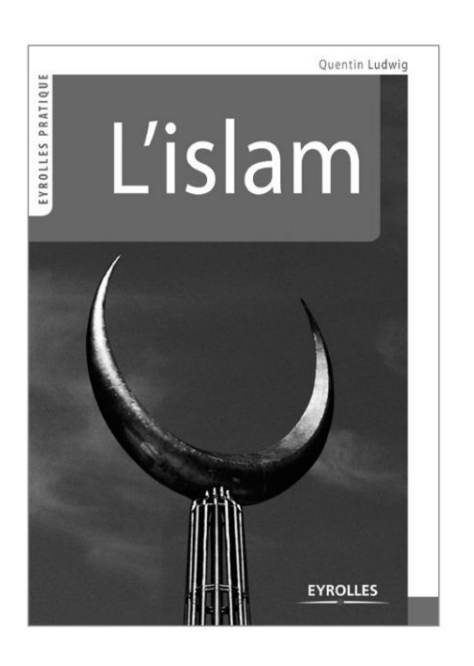
Y

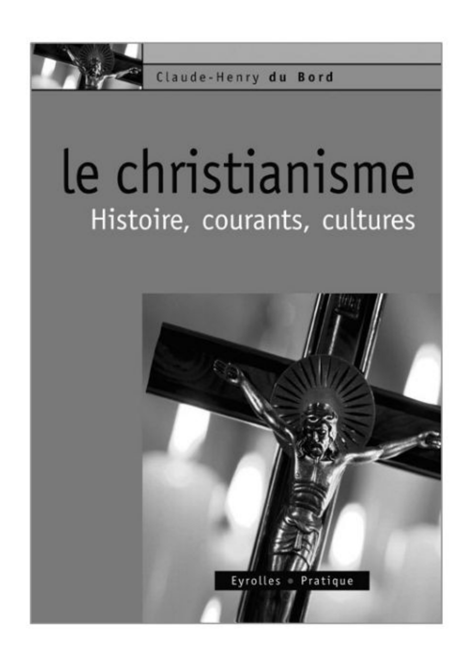
yaqîn 17, 26, 89
Yâsîn, 'Abd al-Salâm 77

Z

zâhir 98
zâwiya 21, 23, 65, 72, 151, 160, 165
zuhd 32, 33, 35

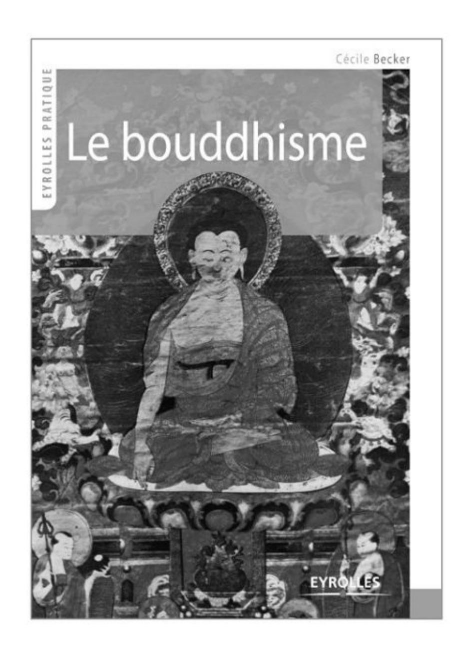
Dans la même collection

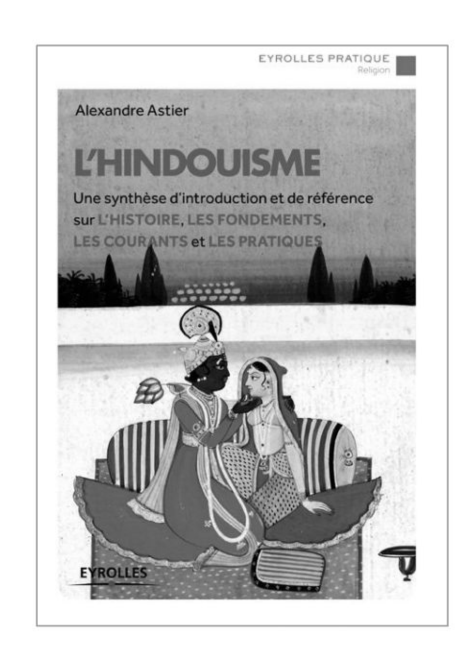


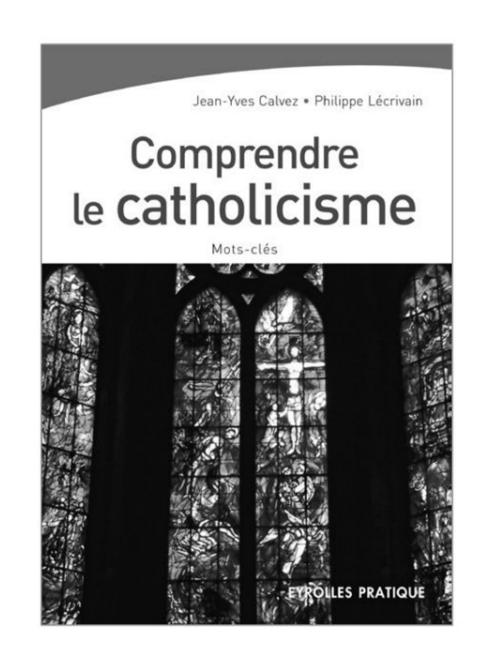


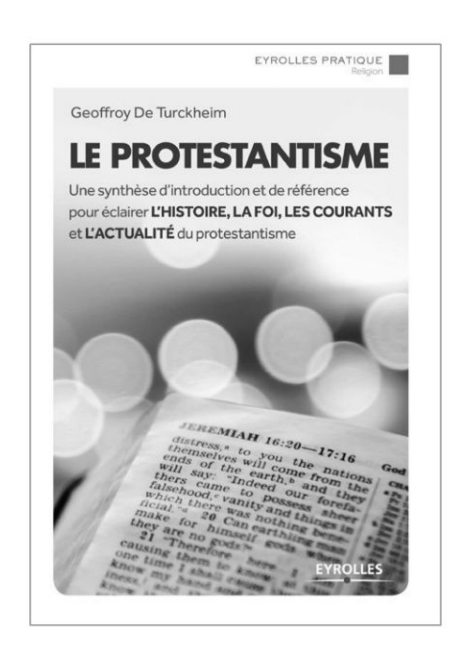


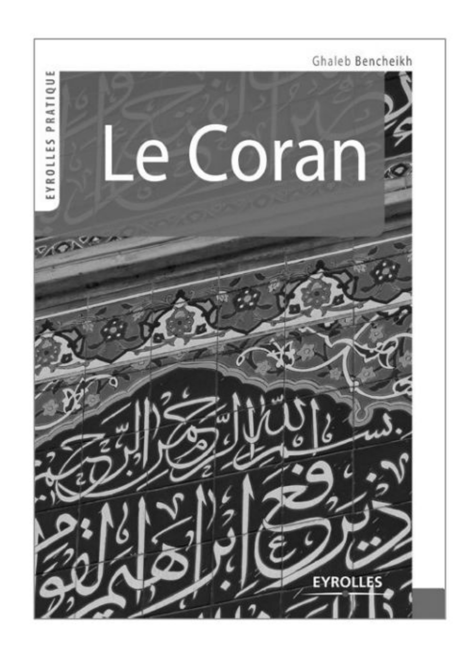


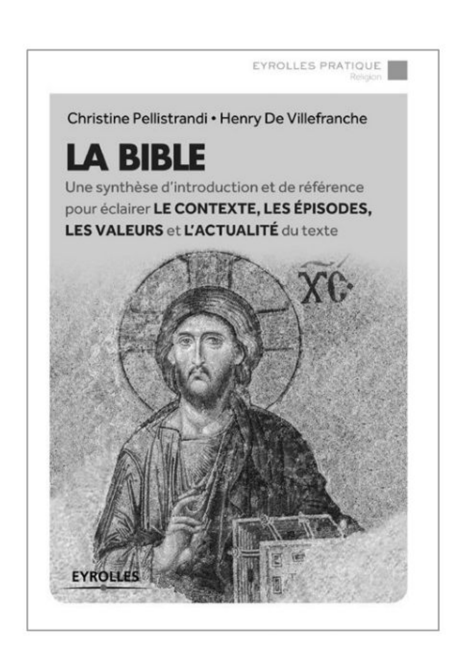

Cécile Becker
EYROLLES PRATIQUE
Le bouddhisme
EYROLLES

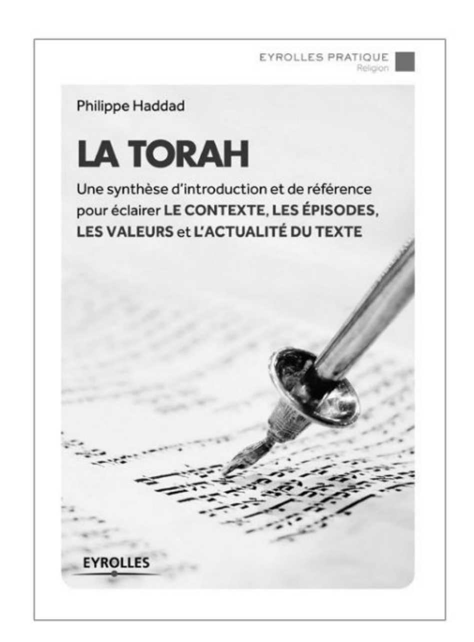

EYROLLES PRATIQUE
Religion
Alexandre Astier
L'HINDOUISME
Une synthèse d'introduction et de référence sur L'HISTOIRE, LES FONDEMENTS, LES COURANTS et LES PRATIQUES
EYROLLES


Jean-Yves Calvez • Philippe Lécrivain
Comprendre le catholicisme
Mots-clés
EYROLLES PRATIQUE

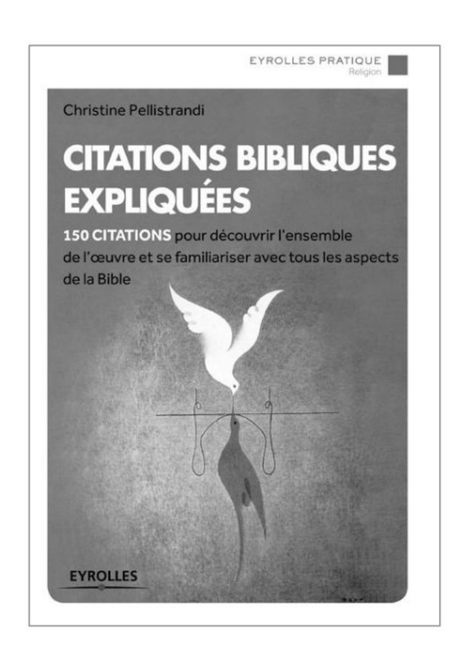

EYROLLES PRATIQUE
Religion
Geoffroy De Turckheim
LE PROTESTANTISME
Une synthèse d'introduction et de référence pour éclairer L'HISTOIRE, LA FOI, LES COURANTS et L'ACTUALITÉ du protestantisme
EYROLLES

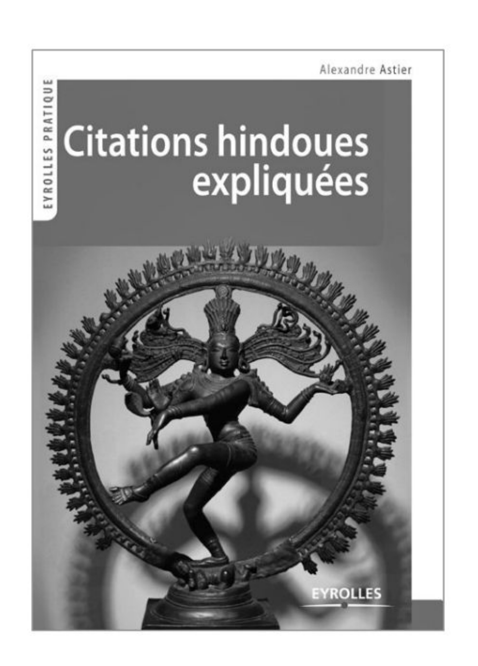

Ghaleb Bencheikh
EYROLLES PRATIQUE
Le Coran
EYROLLES

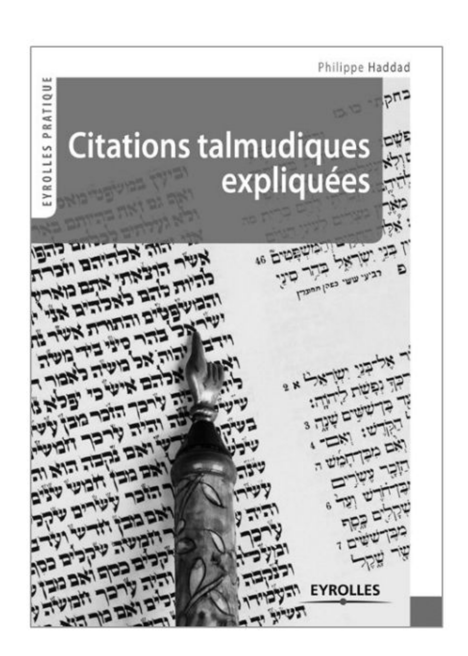

EYROLLES PRATIQUE
Religion
Christine Pellistrandi • Henry De Villefranche
LA BIBLE
Une synthèse d'introduction et de référence pour éclairer LE CONTEXTE, LES ÉPISODES, LES VALEURS et L'ACTUALITÉ du texte
EYROLLES

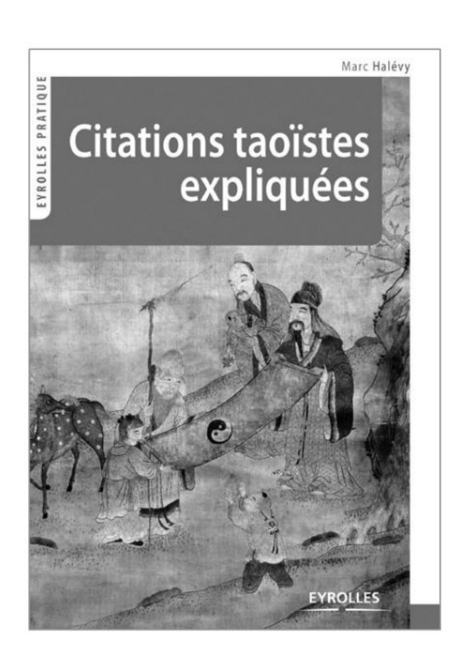

EYROLLES PRATIQUE
Religion
Philippe Haddad
LA TORAH
Une synthèse d'introduction et de référence pour éclairer LE CONTEXTE, LES ÉPISODES, LES VALEURS et L'ACTUALITÉ DU TEXTE
EYROLLES


Quentin Ludwig
EYROLLES PRATIQUE
La kabbale
De Rabbi Siméon bar Yochaï à Madonna
EYROLLES

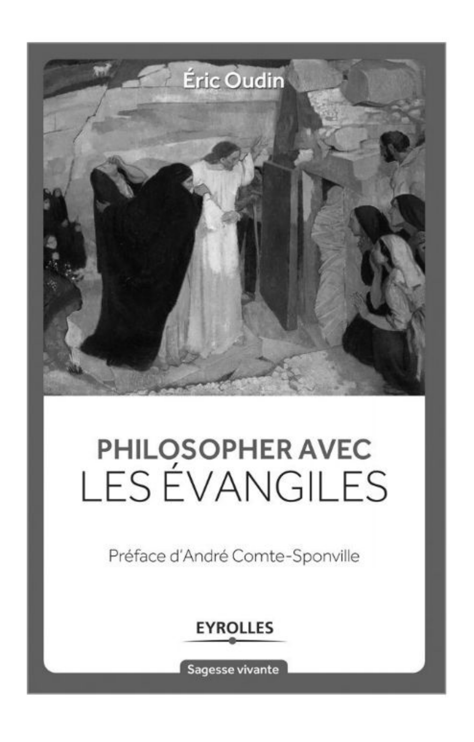

EYROLLES PRATIQUE
Religion
Christine Pellistrandi
CITATIONS BIBLIQUES EXPLIQUÉES
150 CITATIONS pour découvrir l'ensemble de l'œuvre et se familiariser avec tous les aspects de la Bible
EYROLLES

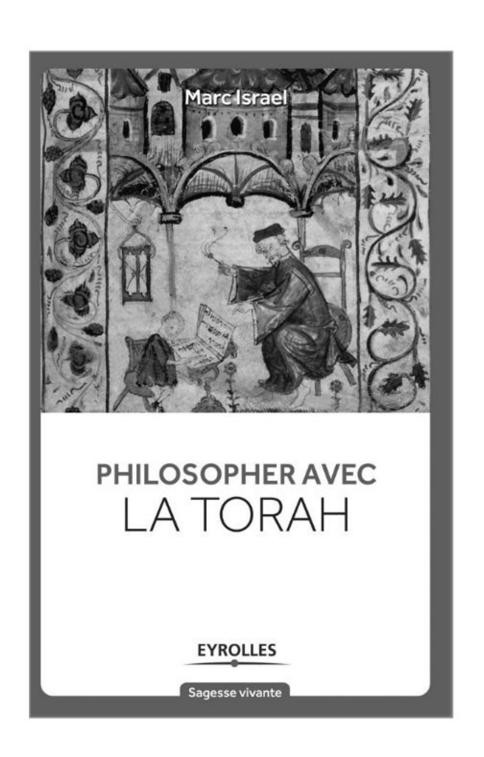

Alexandre Astier
EYROLLES PRATIQUE
Citations hindoues expliquées
EYROLLES


Philippe Haddad
EYROLLES PRATIQUE
Citations talmudiques expliquées
EYROLLES


Marc Halévy
EYROLLES PRATIQUE
Citations taoïstes expliquées
EYROLLES

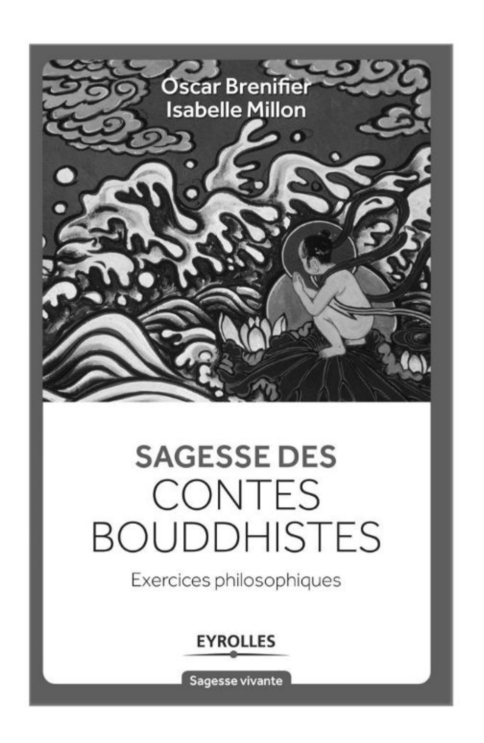
Chez le même éditeur

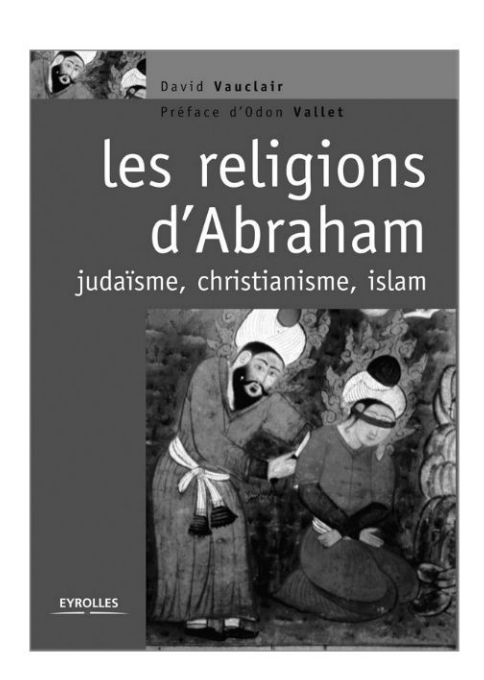







Oscar Brenifier
Isabelle Millon
SAGESSE DES
CONTES ZEN
Exercices philosophiques
EYROLLES
Sagesse vivante


Oscar Brenifier
Isabelle Millon
SAGESSE DES
CONTES
BOUDDHISTES
Exercices philosophiques
EYROLLES
Sagesse vivante


David Vauclair
Préface d'Odon Vallet
les religions
d'Abraham
judaïsme, christianisme, islam
EYROLLES

Dépôt légal : janvier 2015